

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Demokratie in der Krise?

.....

Hans Maier	Editorial
Heinrich Oberreuter	Krise der Demokratie?
Erwin Teufel	Europa in eine bessere Verfassung bringen
Herbert Schlögel	Demokratie lebt von und mit Tugenden
Joachim Klose	Das Unbehagen an der Demokratie
Hans Schelkshorn	Europa und die arabische Revolte
Christoph Schönborn	Fremdkörper oder Wurzel? Das Christentum und seine Bedeutung für Europa

Perspektiven

.....

Michael Seewald	Freiheit – ein Modewort der Theologie?
Gertram Stubenrauch	Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor

PROCESSED

OCT 31 2011

GTU LIBRARY

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Demokratie in der Krise?

HANS MAIER	321	Editorial
HEINRICH OBERREUTER	323	Krise der Demokratie?
ERWIN TEUFEL	333	Europa in eine bessere Verfassung bringen
HERBERT SCHLÖGEL	338	Demokratie lebt von und mit Tugenden
JOACHIM KLOSE	349	Das Unbehagen an der Demokratie
HANS SCHELKSHORN	359	Europa und die arabische Revolte
CHRISTOPH SCHÖNBORN	366	Fremdkörper oder Wurzel? Das Christentum und seine Bedeutung für Europa

Perspektiven

MICHAEL SEEWALD/ BERTRAM STUBENRAUCH	381	Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor
---	-----	--

KRISE DER DEMOKRATIE?

Editorial

Es ist seltsam: Soeben noch triumphierte «die Demokratie» über die totalitären Regime. Ein erstes Mal 1945 (wenigstens vom Westen her gesehen), ein zweites Mal 1989 (nunmehr global). Gegenwärtig sind große Teile der Welt von Arabien bis China voller Hoffnungen auf eine freiheitlich-demokratische Ordnung, die geeignet ist, die alten Diktaturen, die bevormundenden Zwangsregime abzulösen. Keine Spur, dass die Geschichte mit dem Sturz der Totalitarismen einfach «aufgehört» hätte. Vielmehr ist sie nun erst recht weltweit in Bewegung gekommen. Wie kann man da an der Demokratie zweifeln? Ist sie nicht die große Zukunftsperspektive schlechthin – auch für die Kirche, wie es zuerst Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1944 sah?

Dennoch gibt es Zweifel und Bedenken – und sichtbare Zeichen der Be-
streitung, der Abkehr von demokratischen Gewohnheiten und Verhaltensweisen. Vor allem im alten Europa wächst die Demokratiekritik. Das geht Hand in Hand mit einem massiven Verlust an Vertrauen in «die Regierenden». Dieser Verlust ist sichtbar und fühlbar nicht so sehr in den «alten» demokratischen Ländern wie der Schweiz und Holland – obwohl auch dort in jüngster Zeit Krisensymptome sich mehren. Er hat sein Zentrum in den großen Flächenstaaten, die seit jeher – aus einsichtigen Gründen – Demokratie nur in repräsentativen Formen praktiziert haben, sie gar nicht in anderen Erscheinungsweisen kennen. Repräsentative Demokratie setzt aber gesteigertes Vertrauen in die Repräsentanten voraus. Geht es damit zu Ende?

Das vorliegende Communio-Heft versucht den Vorgängen von verschiedenen Seiten her auf die Spur zu kommen. *Heinrich Oberreuter* stellt die Frage, was an der gegenwärtigen Krise nur Krisenrhetorik ist – und was die wirklichen Krisensymptome sind. Angesichts des massiven, statistisch nachweisbaren Vertrauensverlustes der Repräsentanten und der Tendenz zu einer nur noch demoskopisch gesteuerten «Stimmungsdemokratie» spricht er von einer «Herausforderung für das etablierte Institutionen- und Parteiensystem». *Erwin Teufel* schildert die Probleme, die mit der Regelungswut der Brüsseler Bürokratie und ihren negativen Auswirkungen auf die Demokratieakzeptanz der Bürger zusammenhängen – er gibt Hinweise auf neue Entwicklungen, auf Instrumente, die «gegensteuern» könnten, so auf den Lissaboner Vertrag und auf das Subsidiaritätsprinzip. *Herbert Schlögel* erinnert daran, dass Demokratie auch von und mit Tugenden lebt, die ein-

geübt werden müssen – es sind die alt-neuen Tugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, des Maßes und der Tapferkeit sowie – im Medienzeitalter nicht zu vergessen – der Wahrhaftigkeit. *Joachim Klose* untersucht das Unbehagen an der Demokratie speziell aus dem Blickpunkt der «Neuen Länder» nach der Wiedervereinigung. «Die schizophrene Erziehung in der DDR, die die private Erlebniswelt von dem politischen Wohlverhalten trennte, hat zur Folge, dass sich die Bürger auch heute wenig mit dem politischen System identifizieren ... die Bevölkerung geht eher auf Distanz zu den politischen Akteuren, und das politische Engagement ist zurückhaltend.»

Christoph Kardinal Schönborn weist in seinem Beitrag auf die historische wie aktuelle Fremdheit des Christentums in Europa hin. Aus dieser Fremdheit heraus konnte das Christentum Europa jedoch gestalten und so seine bleibende Zugehörigkeit zu ihm begründen – «Fremdkörper und doch auch Wurzel». Für die Zukunft Europas gilt daher, dass es seine «geschichtliche Rolle im Konzert der Weltkulturen» nur wird spielen können, «wenn es den Fremdkörper Christentum als Teil seiner Identität erhält.»

Hans Schelkshorn kommentiert schließlich kritisch die zögerliche Haltung westlicher Demokratien gegenüber den jungen demokratischen Aufbrüchen im arabischen Raum. Hierin offenbart sich «auch eine kaum mehr beachtete Defizienz unserer «moralischen Anlage»», nachdem «das Nutzenkalkül inzwischen die mediale und sozialwissenschaftlichen Diskurse der westlichen Welt fast lückenlos dominiert».

Die Entwicklung der Demokratie, ihre Chancen, die Krise zu meistern – das hat auch Bedeutung für die Kirche. Die Kirche ist zwar keine Demokratie, wenn auch demokratische Elemente seit jeher in ihr ihren Rang und Platz haben. Aber sie lebt in der heutigen Welt (zumeist) in Demokratien – in alten und neuen, in nominellen und realen, in Demokratien im Aufwind und in der Krise. Nur wenn die Kirche die Demokratie ernst nimmt, nur wenn sie sich um die politischen Entwicklungen kümmert, sich auf sie einlässt, nur dann wird die Kirche ihrer Mitverantwortung für die politische Ordnung gerecht. Und nur dann wird sich auch innerhalb der Demokratien ein Sinn für den Auftrag und das mit ihm verbundene Lebensrecht der Kirche entwickeln können.

Hans Maier

HEINRICH OBERREUTER · PASSAU

KRISE DER DEMOKRATIE?

Erlebte die Demokratie nicht einen unaufhaltsamen Siegeszug um die Jahrtausendwende? Gewinnt ihr wesensbestimmendes Fundament, die Legitimationskraft des Volkes, im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, nicht sogar im islamisch-arabischen Raum Durchsetzungskraft, so dass wir vor der Ausrufung einer vierten Welle der Demokratisierung¹ stehen? Tatsächlich ist der Optimismus finaler Durchsetzung der Demokratie² längst verflogen. Aus positiven Ansätzen entwickelte sich Stagnation und Rückschritt, nicht zuletzt im ehemaligen Sowjetreich, mit Abstrichen von Legitimität der Herrschaft, Machtbalance, Oppositions- und Bürgerfreiheit sowie realer Partizipation: defekte Demokratien;³ von der Fortexistenz entschieden antidemokratischer Systeme in Asien oder Afrika gar nicht zu reden. Dort, wo traditionale oder autokratische Herrschaft herausgefordert oder hinweggefegt wird, herrscht keineswegs Klarheit über das Modell der künftigen Ordnung, geschweige denn über die Realisierungschancen einer liberalen Demokratie.

Gleichzeitig nimmt die Kritik- und Krisenrhetorik über deren reale Erscheinungsform in den etablierten und «reifen» Systemen des Westens selbst zu. Unstrittig steht sie vor grundlegenden Veränderungen, für die symptomatisch nur die Supranationalisierung politischer Entscheidungen, die wachsende Wohlstandorientierung der Bürger im Angesicht sich globalisierender Wirtschafts- und Finanzkrisen sowie der Dualismus zwischen individuellem Freiheitsbedürfnis und Sicherheitserwartungen genannt seien. Politische Entscheidung steht unter hohem Leistungsdruck, erzeugt von den Bürgern. Diese selbst räumen demokratischen Prinzipien keineswegs Priorität vor ihren Wohlfahrtsbedürfnissen ein. Ebenso wenig entwickeln sie ausgeprägte Bereitschaft zum politischen Engagement⁴ oder auch nur zur rationalen Auseinandersetzung mit dem an Komplexität zunehmenden politischen System. Ein früheres erfolgreiches Forschungsprojekt⁵ fortführend, fragten Susann Pharr und Robert Putnam nicht ohne Grund zu

HEINRICH OBERREUTER, geb. 1942, ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Passau. Er ist Direktor der Akademie für Politische Bildung in Tutzing, sowie u. a. Vorsitzender der Sektion für Politik- und Kommunikationswissenschaft der Görres-Gesellschaft.

Beginn des 21. Jahrhunderts, wieso in erfolgreichen, demokratisch erprobten Nationen Europas, Asiens (Japan) und Amerikas (USA) das öffentliche Vertrauen in politische Führung und Institutionen sich auf einem Allzeit-Niedrigstand befinde.⁶

Keineswegs handelt es sich um ein spezifisch deutsches oder ein aus klassischer deutscher Politikverdrossenheit⁷ entspringendes Phänomen, sondern um eines, das politische Kulturkreise überspannt. England, Frankreich, Italien sind nicht ausgenommen. Nicht zuletzt in den USA sind Missmut und Zynismus gegenüber der politischen Elite «within the beltway» seit längerem tief verwurzelt. Beklagt werden die Privilegierung von big business und big money vor den Bürgern und deren Marginalisierung in der politischen Willensbildung. Bezweifelt wird sogar die Repräsentativität des politischen Systems – Tendenzen, die bei aller Wandlungsoffenheit der Demokratie schwer umkehrbar erscheinen.⁸

Vertrauensentzug – Zur Lage in Deutschland

Von «Bedrohungen der Demokratie»⁹ ist auch in Deutschland die Rede. Der Vertrauensverlust von Führung und Institutionen in den letzten 15 Jahren ist dramatisch.¹⁰ Dahinter steht auch als nicht zu unterschätzende Determinante die klassische politisch-kulturelle Distanz zum Politischen, speziell insofern es pluralistisch-konfliktorientiert sowie parteiendominant interpretiert wird. Die «Sehnsucht nach Harmonie» (Ralf Dahrendorf) begründet ein gemeinschaftsorientiertes, kooperatives Politikverständnis, das ein spezifisches Charakteristikum der politischen Kultur der Deutschen ist, vergleichbar dem amerikanischen Skeptizismus gegenüber der Staatsmacht. Jedenfalls entzieht es den Akteuren und Institutionen der Parteiendemokratie auch dann Zustimmung, wenn sie sich grundsätzlich systemkonform («Parteienstreit») verhalten.

Als Basisindikator für Grundvertrauen dient die *Einstellung* zur Demokratie als Staatsform, bei der Deutschland – durchaus auch vereinigungsbedingt – seine frühere europäische Spitzenstellung verloren hat. Immerhin bekunden 2008 92 Prozent der Deutschen Zustimmung zur Demokratie als Ordnungsmodell, wobei die Intensität in Ost und West sich signifikant unterscheidet, ohne größere Schwankungen seit der Wiedervereinigung.¹¹

Differenzierter ist die Zufriedenheit mit dem *Funktionieren* der Demokratie, die wesentlich von der Performanz der Institutionen abhängt. Zwischen 1991 und 2006 ergibt sich hier durchschnittlich ein Befund von 62 Prozent West und 38 Prozent Ost bei Konstanz des nicht näher bezeichneten Abstandes.¹² Im Osten besteht zudem eine erstaunliche Attraktivität von Alternativen zur bundesrepublikanischen Demokratie als «bester Staatsform». Insgesamt übersteigt in Ost (67 Prozent) und West (52 Prozent) die

Unzufriedenheit die Zufriedenheit (32 Prozent Ost, 47 Prozent West) im Jahr 2008 erheblich.¹³ West- und Ostdeutsche verbinden mit dem Demokratiebegriff Unterschiedliches: ein liberales, sozial abgestütztes Modell einerseits, eine Synthese von Demokratie und Sozialismus andererseits, welche Gleichheit vor Freiheit, Stärkung des Sozialstaates und Staatsinterventionismus favorisiert.¹⁴

In diesen Befunden spiegelt sich neben der Leistungshypothese auch der Sozialisationsansatz, nach dem die Einstellung zur demokratischen Ordnung umso negativer ist, je positiver sie zum zuvor bestehenden politischen System war. Jenseits dieser Spezifika sind – in West wie Ost – auf allen untersuchten Gebieten die Vertrauensdaten langfristig im Abwärtstrend, wie auch in Europa und weltweit.

Hinsichtlich der Einstellungen zum politischen Führungspersonal gibt es keinen gegenläufigen Trend. Auf der Gefühlsebene werden vermisst: Glaubwürdigkeit (87 Prozent), Ehrlichkeit (87 Prozent), Sparsamkeit (78 Prozent), Prinzipientreue (73 Prozent); auf der Leistungsebene: Kompetenz 72 Prozent.¹⁵ Wenn Werte Vertrauen schaffen, sind die wahrgenommenen Wertemuster von Politikern und die hier referierten Tugenddefizite in diesem Prozess von Vertrauensgewinn und -verlust von nicht unerheblicher Bedeutung. Demnach besteht allenfalls noch eine schütterte Vertrauensbasis – unabhängig davon, ob die Bürger ihrerseits kompetent und glaubwürdig urteilen. Wie kann der Bürger gewiss sein, dass die von ihm Beauftragten kompetent und gerecht in seinem Interesse handeln, wenn ihnen die dazu notwendigen Eigenschaften nach seinem subjektiven Urteil in großem Ausmaß fehlen? Steht das wahrgenommene Eigenschaftsprofil nicht im Gegensatz zur Basis der Beauftragung und der damit verbundenen Erwartungshaltung?

Ein Vergleich der Wertemuster bei der Bevölkerung mit dem von ihr wahrgenommenen Wertemuster der Politiker ist höchst aufschlussreich, weil er nahezu eine Umkehrung der Wertestruktur offenbart: Im Gegensatz zur besonderen Wichtigkeit für sich selbst glaubten die Bürger, im Verständnis der Abgeordneten seien Ehrlichkeit – diese speziell –, Verantwortung für das eigene Handeln und Respekt vor anderen von untergeordneter Bedeutung. Zugleich schätzen sie das Wertedefizit der Politik erheblich höher ein als das der Gesellschaft oder sogar der Unternehmen.¹⁶ Auf diesem Hintergrund vertrauen sie den Abgeordneten noch weniger als der Institution Bundestag¹⁷, zumal sie ihnen noch Leistungs- und Responsivitätsdefizite unterstellen. Politiker stehen sich nach dem Urteil der Bürger oft aus der Verantwortung und agieren zusätzlich abgehoben von der Bevölkerung, deren Situation sie nicht mehr kennt.¹⁸ Je höher das Wertedefizit der Politiker eingeschätzt wird, umso geringer fällt das Vertrauen in die aktuelle Funktionsfähigkeit der Demokratie aus.

Im Übergang zur «Postdemokratie»?

Wenn Zustimmung und Vertrauen zur Demokratie erheblich durch Prosperität und soziale Sicherheit (Wirtschaftswunder, «It's the economy, stupid!») vermittelt worden sind, bleiben Verunsicherungen durch Leistungseinbrüche von Ökonomie und Politik nicht ohne Folgen für die Akzeptanz des Systems, ganz zu schweigen von zusätzlichen Ansprüchen grundsätzlich saturierter Gesellschaften. An deren Wohlfahrtsforderungen, die Effizienzorientierungen über demokratische Tugenden stellen sowie Exekutive und organisierte Interessen stärken, knüpft die These vom Übergang zur Postdemokratie an.

Nach Colin Crouch fallen Entscheidungen zunehmend im Diskurs zwischen politischen und ökonomischen Eliten im Hinterzimmer, während die politische Diskussion verfallen und unter Marginalisierung der Bürger zur Medienwerbung verkommen ist.¹⁹ Andere²⁰ beschwören ganz auf dieser Linie die Entwicklung zur «post-parlamentarischen» Demokratie, geprägt von der wachsenden Potenz privater Akteure im politischen Prozess und von der Entstehung neuer außerparlamentarischer Formen politischer Steuerung. Im Ergebnis entsteht ein «System post-parlamentarischer Governance», dominiert von Interessengruppen, Experten, informalen Gruppen und Netzwerken. Parlamente hätten gar nicht mehr die Kompetenz, die erforderlichen Leistungen zu erbringen. Denn die westlichen Gesellschaften seien mittlerweile dermaßen hochdifferenziert und komplex, dass der parlamentarische Betrieb keine hinreichende Steuerungs-, Kontroll- und Beratungskompetenzen mehr auszubilden vermöchte. Insbesondere mangle es an der intellektuellen Kompetenz der Abgeordneten. Die Verantwortung bleibe ihnen zwar – aber nur als «öffentlicher Mythos».

Ein an sich kritischer Tatbestand avanciert aus dieser Perspektive als «assoziative Demokratie» zu einem neuen, geradezu normativen Modell: Gesellschaften könnten sich über ihre Assoziationen besser selber repräsentieren und organisieren. Dies ist ein Konzept der Selbstentfaltung nicht des Individuums, sondern der organisierten Interessen und Netzwerke. Es bedeutet eine Unterminierung der repräsentativen Demokratie, der grundsätzlichen Gleichheit aller hinsichtlich ihrer politischen Rechte sowie der politischen Öffentlichkeit. Parlamenten kommt noch die Funktion zu, durch ihre Symbolik und Riten mythologische Arbeit an der Integration der Gesellschaft zu leisten. Im Kern aber regiert sich die in abgestuften Formen organisierte Gesellschaft mit der Regierung als Partnerin selbst.

Der Akzent dieses Ansatzes beruht auf der Effektivität der Problemlösung, nicht auf ihrer demokratischen Legitimation. Entwertet werden dadurch Verfassungsprinzipien, Entscheidungsorgane und Entscheidungsverfahren – speziell die parlamentarischen.

Auch im deutschen Staatsrecht wird die Tendenz zum verhandelnden und zum paktierenden Staat kritisiert, ohne sie normativ zu überhöhen: ein neuer Typus staatlicher Aufgabenwahrnehmung, welcher teils neben das Verfassungsrecht, teils an dessen Stelle tritt. Absprachen zwischen Staat und Privaten erzielen dadurch Verbindlichkeit wie die Gesetze. Im Unterschied zu diesen gehen sie aber nicht aus allgemeiner Diskussion und Partizipation hervor. Es entsteht eine «neue Privilegienstruktur» zugunsten jener ohnehin mächtigen gesellschaftlichen Kräfte, die staatliche Pläne durchkreuzen können und deren Folgebereitschaft gesichert werden soll.²¹ Die an den Verhandlungen Beteiligten erwarten, dass ihre Ergebnisse gelten und im parlamentarischen Verfahren nur ratifiziert werden.

Ob «assoziative Demokratie» als neues Modell oder «Verhandlungsdemokratie» als kritische Entwicklung: Von den drei Säulen parlamentarischer Demokratie – Effizienz, Transparenz und Partizipation – erodieren zwei substanziell: Transparenz und Partizipation. Es sind jene beiden, die den parlamentarisch-demokratischen Prozess charakterisieren. Vertreter dieses «post-parlamentarischen Ansatzes» halten ihn quasi für einen Idealtypus nach Max Weber. Sie sehen allerdings die Praxis auf dieses Modell zulaufer. Gleichwohl profiliert sich die Gesellschaft auf Kosten ihrer Repräsentanten. Aber ist das im Kern undemokratisch?

Entgrenzung

Entgrenzungsprozesse durch Globalisierung und Supranationalisierungen untergraben die Identität von Staat und Gesellschaft. Sie übersteigen die Reichweite demokratischer Legitimationsprozesse, die im Grundsatz an einem nationalen staatlichen Rechts- und politischen Kulturraum gebunden sind. Entgrenzungen überfordern die Bürger wie die Entscheidungsträger und führen zu Grauzonen demokratischer Legitimität. Nur nachrangige Bedeutung genossen Recht, Freiheit und normative Orientierungen. Alles habe nur noch eine Funktion, nichts mehr eine Bedeutung: eine postnationale, wertindifferente Demokratie.²² Könnte sie überhaupt noch als solche bezeichnet werden – noch dazu, wenn die uns betreffende Exekutivlastigkeit der Europäischen Union eine starke Tendenz zur Demokratie ohne Demos offenbart?²³

Die EU setzt unmittelbar geltendes Recht. Aber auch in «Europa» sind Verhandlungssysteme speziell zwischen der Brüsseler Kommission und organisierten Interessen entstanden, auf welche die erwähnten kritischen Einwände in gleicher Weise zutreffen. Die Legitimierung europäischer Verbindlichkeiten ist längst zu einem Kardinalproblem ausgewachsen, zumal weder «Europa», noch die Europäisierung nationaler Institutionen und Entscheidungsprozesse für die Bürger noch durchschaubar sind.

Nach Einschätzungen des Bundesverfassungsgerichts waren schon Ende der 1980er Jahre nahezu 80 Prozent aller Regelungen im Bereich des Wirtschaftsrechts durch das Gemeinschaftsrecht festgelegt; nach revidierter Zählweise sind es heute im Bereich der Wirtschaft rund 40, in anderen Politikfeldern bis über 80 Prozent. Insgesamt nahezu 40 Prozent *aller* deutschen Gesetze werden durch das Gemeinschaftsrecht veranlasst oder präformiert.²⁴

Akteur auf europäischer Ebene ist die Bundesregierung, nicht das Parlament. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Maastricht-Urteil 1993 angemahnt, dass auch dem Bundestag Aufgaben und Befugnisse von substantiellem Gewicht erhalten bleiben müssten. Im Lissabon-Urteil von 2009 bekräftigten die Verfassungsrichter, dass die staatlichen «Kernaufgaben» bei der Bundesrepublik, und damit im unmittelbaren parlamentarischen Kompetenzbereich, verbleiben müssen; oder aber, dass eben ein *europäischer Staat* durch ein europäisches Volk in einem *verfassungsgebenden Schöpfungsakt* gegründet werden müsste²⁵; eine durchaus utopisch anmutende Alternative. Ob die durch Entgrenzung aufgeworfenen Probleme durch Parlamentarisierung auf welcher Ebene auch immer domestiziert werden könnten, bleibt angesichts der postparlamentarischen Entwicklungen eine offene Frage.

Kommunikations-, Orientierungs- und Führungsschwächen

Es bedarf nicht der Kritik der Postdemokraten, um zu konstatieren, dass jene politische Öffentlichkeit, die stets als Voraussetzung für Demokratie galt, nicht nur im Strukturwandel, sondern in Destruktion begriffen ist. Die sozialen Medien, weithin überschätzt, wirken mehr privat statt öffentlich. Putnams frühere Diagnose, der Verfall der amerikanischen Bürgergesellschaft sei eine Fernsehkonsequenz, weil Zuschauer Stubenhocker seien²⁶, gilt für die Netzkommunikation – jenseits von Ausnahmesituationen wie der «Arabellion» – in besonderem Maße. Aber schon im Fernsehzeitalter setzte sich die Fragmentierung des Publikums und die Marginalisierung zentraler politischer Kommunikationsangebote durch. Der legitimierende Diskurs dünnte aus, zumal die Medien ihre eigene Rationalität, ihre Dramaturgie und Auswahlkriterien der Politik aufzwangen, diese sich zunächst beugte, um dann umso intensiver ihrerseits durch dramaturgische Anpassung und Steuerung die Medien zu instrumentalisieren. Nicht Rationalität und Orientierung bestimmen den Diskurs, sondern Visualisierung und Personalisierung. Inszeniert wird ein Spiel um Macht und Personen, nicht die Aufklärung des Wesentlichen und des Zukunftsrelevanten. Die Priorität der Prosperitätsorientierung in der Gesellschaft muss unausweichlich Beharrungstendenzen Relevanz verleihen, solange Perspektiven und

Ziele des Wandels politisch in ihrer Komplexität nicht vermittelt werden. Wie sollen sich die Bürger anders positionieren, wenn ihnen weder Orientierung noch Konzept noch Zuversicht angeboten werden?

Speziell Deutschland hat sich seit langem zu einer erheblich demoskopisch gesteuerten Stimmungsdemokratie entwickelt, in der politische Führung in der Regel als riskant gilt. Emotionalisierung und Reaktionen in der japanischen Katastrophe belegen dies beispielhaft; denn der radikale Ausstieg aus der Kernenergie kurz nach ihrer Verlängerung ist keine Führungstat, sondern eine Folge aus dem Stimmungsdruck. Selbst die komplexesten und langfristig bedeutsamsten Materien unterliegen kurzatmigen, demoskopiegeleiteten Reaktionen,²⁷ in denen die Zukunft offen bleibt, weil nur einem populären Willen, aber keinem realistischen Weg gefolgt wird, dessen halbwegs verlässlichen Verlauf noch niemand kennt.

Tragen die Bürger Schuld an diesen Zuständen? Schließlich orientiert sich der politische Opportunismus an ihnen, wobei die Frage nach Ei und Henne müßig erscheint. Ja, die Bürger provozieren die effizienzorientierten, transparenz- und partizipationsskeptischen Entscheidungsverfahren durch ihre materiellen Ansprüche. Zudem ist ihr Individualismus gewachsen. Ansprüche und Interessen in der Gesellschaft werden differenzierter, spezieller und egozentrischer: «Unterm Strich zähl ich». Interessen sind nicht mehr so leicht zu aggregieren, wie zu Zeiten, da ökonomischer Aufschwung im Prinzip noch ein Profit für jedermann gewesen ist angesichts des geringeren allgemeinen Wohlstands. Dieser selbst hat kein demokratisches Partizipationsbedürfnis kreiert, das sich auf die Politik als gemeinwohlorientierte, der Allgemeinheit dienende Größe erstreckt. Individualisierung bewirkt speziell, dass das unspezifische und politisch im Kern antiinstitutionelle Bedürfnis nach Selbstbestimmung, zugespitzt nach «Selbstregierung», wächst. Selbstbestimmung ist ein Grundwert der Demokratie. Allerdings stellt diese populäre Zuspitzung der Selbstregierung sich nicht die Frage, wie ohne die Verantwortung von Institutionen und ohne Repräsentation problemlösend, verbindlich und rational regiert werden soll. Die plebiszitäre Option hat aber nicht erst seit neuestem mehr als die Hälfte der Bevölkerung hinter sich, nicht so die repräsentative Demokratie²⁸, deren Beteiligungsformen stetig weniger Resonanz finden.

Wenn aber schon die Kompetenz der Abgeordneten in der Wissenschaft wie im Volk kritisiert wird, dürfen Zweifel an der Komplexitätsintelligenz des Volkes nicht unterdrückt werden. Denn dieses selbstregierungsfreudige Volk vermag sich offensichtlich zwischen plebiszitärer und parlamentarischer Demokratie nicht konsistent zu positionieren. In Thüringen votierten z.B. 79 Prozent für Volksentscheide, 63 Prozent zweifelten allerdings zugleich an der Kompetenz der Bürger, über Gesetze zu bestimmen, nur 42 Prozent besitzen überhaupt stärkeres politisches Interesse und nur 6 Prozent halten

es persönlich für wichtig, sich politisch zu engagieren.²⁹ Die plebiszitäre Demokratie wäre offensichtlich nicht besser abgestützt als die repräsentative, soweit die «große» Politik betroffen ist.

Partizipation, soweit sie sich aktiviert, verlagert sich stark in regionale und lokale Fragestellungen, in denen sich Plebiszite (etwa 350 jährlich) verankert haben, formalisierte Verfahren also. Formalisierung und Vertretungsmechanismen für Partizipation bei Großprojekten im Nahraum werden für die Zukunft zu entwickeln sein, um demokratietheoretisch nicht akzeptable Konfrontationen von «verfasstem» und «spontanem» (ausschließlich opponierendem!) Volk oder gar «Schlichtungen» zwischen beiden wie bei Stuttgart 21 zu vermeiden.

Fazit: Defizitäre Realisierung einer unstrittigen Idee

«Die» Demokratie und ihre, freilich oft unterschiedlich interpretierten, Prinzipien sind als kritischer Maßstab offenbar allgemein akzeptiert. Insofern lässt sich kaum von der Krise ihrer Idee sprechen. Kritik richtet sich hingegen auf ihre institutionelle und personelle Problemverarbeitungskapazität, auf defizitäre Leistungs-, Interessenberücksichtigungs- und Führungsfähigkeit. Sie muss aber auch den Bürger einbeziehen, dessen angemessenes Verständnis und Verantwortungsbereitschaft mit die schwächsten Glieder im demokratischen Prozess darstellen.

Der «Wutbürger» scheint partiell ein Medienphänomen zu sein.³⁰ In Stuttgart hatten sich über 50 Prozent der Protestierenden schon vor dem offiziellen Baubeginn gegen das Projekt engagiert, wobei die Ablehnung des Bürgerentscheids 2007 eine starke Motivation gewesen ist, grundsätzlich aber auch eine «grüne» Politik- und Lebenseinstellung: 75 Prozent neigen in der Wahlabsicht den Grünen zu. Folglich geht es um Problem-sichten und Politikeinstellungen – wenigstens überwiegend. Prominent zu diesen eher langfristigen Optionen gehört die Unzufriedenheit mit dem Funktionieren der Demokratie und das äußerst geringe Vertrauen in politische Institutionen – beides jedoch auf der Basis positiver Einstellungen zur Demokratie als Staatsform.

Anders als vielfach angenommen, hat sich das Protestpotential im letzten Jahrzehnt nicht gesteigert. Es hat auch von den sozialen Netzwerken nicht wesentlich profitiert. Aber es scheint sich in der politischen Richtungskritik und der Skepsis gegenüber dem Funktionieren der demokratischen Institutionen zu verfestigen. Es paart sich mit der plebiszitären Option. Diese Einstellungen sind hoch mobilisierbar und werden sich als mitgebrachte Lebenserfahrung auch in der künftigen älteren, an Zahl zunehmenden Generation weiter verbreiten. Damit sind sie eine Herausforderung für das etablierte Institutionen- und Parteiensystem – und in diesem in besonderer

Weise wiederum für Konservative (die es in Union und SPD diesbezüglich in gleicher Weise gibt). Insofern ist es wesentlich und zur Verteidigung rationaler Entscheidungen zunehmend existentiell, erweiterten Partizipationsbegehren rechtlich geordnet Rechnung zu tragen.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe Samuel P. HUNTINGTON, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma 1991.

² Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York 1993.

³ Wolfgang MERKEL/Hans-Jürgen PUHLE/Aurel CROISSANT (Hg.): *Defekte Demokratien. Bd. 1., Theorien und Probleme*, Wiesbaden 2003.

⁴ Z.B. Hanns-Seidel-Stiftung, Politische Partizipation und gesellschaftliches Engagement in Bayern aus Sicht unterschiedlicher Generationen und Regionen. Generationenstudie 2010, München 2011.

⁵ Michael CROZIER/Samuel HUNTINGTON/Jois WATANUKI, *The Crisis of Democracy – Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York 1975.

⁶ Susan J. PHARR/Robert D. PUTNAM, *Disaffected Democracies. What's Troubling the Trilateral Countries?*, Princeton 2000.

⁷ Kai ARZHEIMER, *Politikverdrossenheit*, Wiesbaden 2002.

⁸ Literaturauswahl: E. J. DIONNE, *Why Americans Hate Politics*, New York 1992; William GREIDER, *Who Will Tell the People. The Betrayal of American Democracy*, New York 1992; Philip M. STERN, *Still the Best Congress Money Can Buy*, Washington 21992; Kathleen H. JAMIESON, *Dirty Politics. Deception, Distraction and Democracy*, New York 1993; Mathew A. CRANSON/Benjamin GINSBERG, *Downsizing Democracy: How America Sidelined its Citizens and Privatized its Public*, Baltimore 2002; Mark GREEN, *Selling out. How Big Corporate Money Buys Elections, Rams through Legislation and Betrays our Democracy*, New York 2002.

⁹ André BRODOZ/Marcus LLANQUE/Gary S. SCHAAL (Hg.), *Bedrohungen der Demokratie*, Wiesbaden 2008.

¹⁰ Dazu Heinrich OBERREUTER, *Vertrauen in der Politik*, in: Martin K. SCHWEER (Hg.), *Vertrauensforschung 2010: A State of the Art*, Frankfurt am Main 2010, 87–102.

¹¹ Siehe Oskar NIEDERMAYER, *Bevölkerungseinstellungen zur Demokratie: Kein Grundkonsens zwischen Ost- und Westdeutschen*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Jg. 40, H. 2, 2009, 383–397, hier: 385–388.

¹² So Dieter FUCHS/Edeltraut ROLLER, *Einstellungen zur Demokratie*, in: Statistisches Bundesamt (Hg.), *Datenreport 2008. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 2008, 397–401, hier: S. 398.

¹³ Vgl. Oskar NIEDERMAYER, a.a.O., 393.

¹⁴ Vgl. Oskar NIEDERMAYER, a.a.O., 388–390 sowie Dieter FUCHS/Edeltraut ROLLER, a.a.O., 399f.

¹⁵ So Emnid 2005: Pressemitteilung vom 10.8.

¹⁶ Vgl. Joachim BEHNKE, *Vertrauen und Kontrolle: Der Einfluss von Werten auf Einstellungen zu politischen Institutionen*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Jg. 40, H. 2, 2009, S. 397–413, hier: 404–409.

¹⁷ Vgl. Oscar W. GABRIEL/Lisa SCHÖLLHAMMER, *Warum die Deutschen ihrem Abgeordneten nicht mehr vertrauen als dem Bundestag*, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Jg. 40, H. 2, 2009, 414–430, hier: 429f.

¹⁸ Vgl. Joachim BEHNKE, a.a.O., 413.

¹⁹ Colin CROUCH, *Postdemokratie*, Frankfurt am Main 2008.

- ²⁰ Svein S. ANDERSEN/Tom R. BURNS, *The European Union and the Erosion of Parliamentary Democracy. A Study of Post-Parliamentary Governance*, in: Svein S. ANDERSEN/Kjell A. ELIASSEN (Hg.), *The European Union: How Democratic Is It?*, Beverly Hills/London 1996, S. 227–251.
- ²¹ Dieter GRIMM, *Das Grundgesetz nach 50 Jahren – Versuch einer staatsrechtlichen Würdigung*, in: Bundesministerium des Inneren (Hg.), *Bewährung und Herausforderung. Die Verfassung vor der Zukunft*, Opladen 1999, insb. 57.
- ²² Jean-Marie GUÉHENNO, *Das Ende der Demokratie*, München/Zürich 1994.
- ²³ Vgl. die differenzierte Diskussion bei Ondrej KALINA, *Ein Kontinent – Eine Nation? Prolegomena zur Bildung eines supranationalen Demos im Rahmen der EU*, Wiesbaden 2009.
- ²⁴ Vgl. zu den Zahlen Annette Elisabeth TÖLLER, *Mythen und Methoden. Zur Messung der Europäisierung der Gesetzgebung des Deutschen Bundestages jenseits des 80%-Mythos*, in: *Zeitschrift für Parlamentsfragen*, Jg. 39, H. 1, 2008, S. 3–17.
- ²⁵ BVerfGE 89, 155 (Maastricht-Urteil) sowie BVerfGE 123, 267 (Lissabon-Urteil).
- ²⁶ Robert D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.
- ²⁷ Dazu jüngst Jürgen HABERMAS, *Merkels von Demoskopie geleiteter Opportunismus*, in: sueddeutsche.de vom 7. April 2011; der Gastbeitrag ist zeitgleich in der Druckausgabe der Süddeutschen Zeitung unter dem Titel «Ein Pakt für oder gegen Europa?» erschienen.
- ²⁸ Vgl. Renate KÖCHER, *Der Ruf nach dem Plebiszit. Umfrage des Allensbach-Instituts für die F.A.Z.*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. Oktober 2010.
- ²⁹ Vgl. Thüringische Landeszeitung vom 27. April 2001.
- ³⁰ Dazu Dieter RUCHT/Britta BAUMGARTEN/Simon TEUNE/Wolfgang STUPPERT, *Befragung von Demonstranten gegen Stuttgart 21 am 18. Oktober 2010. Pressekonferenz im Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung am 27. Oktober 2010*; Göttinger Institut für Demokratieforschung, *Neue Dimensionen Protests? Ergebnisse einer explorativen Studie Protesten gegen Stuttgart 21*, Göttingen 2010, sowie Marie Katharina WAGNER, *Der Mythos vom Wutbürgertum. Die Protestkultur in Deutschland ist nicht so neu, wie es manche Medien wünschen*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. März 2011.

EUROPA IN EINE BESSERE VERFASSUNG BRINGEN

Wenn das Stichwort «Europa» fällt, haben die Menschen in unserem Land zwei gegenteilige Erfahrungen, Meinungen, Gefühle.

Die erste Erfahrung ist geprägt von unserer Geschichte, der Geschichte bis 1945 und der Geschichte nach 1945. Bis 1945 haben die europäischen Nationalstaaten keineswegs in guter Nachbarschaft nebeneinander gelebt, sondern sie haben regelmäßig Kriege gegeneinander geführt. Jede Nachkriegszeit wurde wieder zur Vorkriegszeit. Die europäischen Bruderkriege wurden im 20. Jahrhundert zu Weltkriegen, mit 14 Millionen Toten im Ersten Weltkrieg und über 50 Millionen Toten im Zweiten Weltkrieg.

Diese Kette und Spirale der Gewalt wurde gegen jede bisherige Erfahrung nach 1945 unterbrochen durch den Weitblick führender Männer: Winston Churchill, Robert Schumann, Jean Monnet, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Paul Henri Spaak und später Charles de Gaulle. Sie schufen eine Montanunion, eine Gemeinschaft von Kohle und Stahl. Die geniale Idee war: Wenn man Kohle und Stahl zusammenführt, kann man keinen Krieg mehr gegeneinander führen. Diese Gemeinschaft der 6 aus Italien, Frankreich, Belgien, Luxemburg, den Niederlanden und Deutschland war der Nukleus, das Fundament für alles, was danach entstand, die EWG, die EG, die EU mit heute 27 Mitgliedsländern aus ganz Europa. Eine einzige Erfolgsgeschichte: ein Raum ohne Grenzen, ein einziger Wirtschaftsraum, eine Friedensgemeinschaft, eine Wirtschaftsgemeinschaft, partiell eine Währungsunion. Es wächst die dritte Generation heran, die keinen Krieg kennengelernt hat. Wer dies bedenkt, ist Europäer.

Die zweite Erfahrung ist leider genau so real: Die EU macht monatlich in allen Mitgliedsländern eine Umfrage über die Akzeptanz der Gemeinschaft bei den Bürgern. Wir hatten in Deutschland über viele Jahre Zustimmungsqoten von über 70 %. Seit 15 Jahren krebzen wir bei einer Zustimmung von 50 % plus/minus, derzeit unter 50 %. Nun muß sich doch

ERWIN TEUFEL, geb. 1939, ist CDU Politiker. 1991-2005 Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg, Vorsitzender der CDU in Baden-Württemberg sowie Mitglied des Deutschen Bundesrates. 2008 vom Bundeskabinett und Deutschen Bundestag zum Mitglied des Deutschen Ethikrates ernannt. Seit 1983 Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

jeder, der Europa als unsere Zukunft sieht, weil wir in einer Zeit der Globalisierung nur mithalten können, wenn wir auf Weltwährungskonferenzen und Welthandelskonferenzen mit einer Stimme und nicht mit 27 Stimmen sprechen, fragen, woran das liegt.

Ich komme (bis zur Eurokrise) nur auf einen Punkt: Europa stellt sich in den Augen der Bürger dar als anonyme Großinstitution, als fernes Gebilde, dessen Meinungsbildungsprozesse man nicht überschaut, als ein Gebilde mit Demokratiedefizit und einer Bürokratie, die immer größer wird und immer mehr an sich zieht und zentral regelt.

Diese Empfindung und Erfahrung der Bürger ist nicht falsch. Bis zum Inkrafttreten des Verfassungsvertrags in der Form des Lissaboner Vertrags am 1.12.2009 gab es in Europa keinen Kompetenzkatalog wie in jeder Verfassung, in dem geregelt ist, wofür Europa zuständig ist. Europa nahm sich an Zuständigkeiten, was es nur kriegen konnte. Über Präambeln von Verträgen und über Generalmächtigungen (Art. 308) wurde immer eine Rechtsgrundlage gefunden, auch wenn keine besondere EU-Zuständigkeit in einem EU-Vertrag gegeben war. Kein Parlament wachte darüber. Gesetzgebungsorgan war nicht das Europäische Parlament, sondern der Europäische Rat. Er tagte nicht-öffentlich. Es war das einzige Gesetzgebungsorgan in einer Demokratie weltweit, das nichtöffentlich tagte. Zwar stand das »Subsidiaritätsprinzip« schon in den Verträgen von Maastricht und Amsterdam. Aber es war wirkungslos, weil es niemand kontrollierte.

Das Europäische Vertrags- und Regelwerk wuchs immer breiter und immer differenzierter und immer bürgerferner. Das hat die Menschen so lange nicht berührt, wie sie sich nicht betroffen gefühlt haben von europäischen Normen. Dies hat sich grundlegend geändert. Inzwischen fühlt sich jeder Bauer, jeder Handwerker, jeder Unternehmer, jeder Kommunalpolitiker stark betroffen von Brüsseler Regelungen. Nicht Vielfalt liegt den Regelungen zugrunde, sondern Zentralismus und der Wille zur einheitlichen Regelung aller Lebensverhältnisse.

Unter den vielen Betroffenen und Verärgerungen möchte ich (aus Platzgründen) nur zwei Beispiele nennen: *Erstens*: Wenn in Deutschland ein Naturschutzgebiet oder ein Landschaftsschutzgebiet oder ein Wasserschutzgebiet ausgewiesen wird, ist dafür die unterste staatliche Behörde zuständig, das Landratsamt. Wenn aber ein Vogelschutzgebiet ausgewiesen wird, ist dafür nicht das Landratsamt zuständig, nicht das Regierungspräsidium, nicht das Landesumweltministerium, nicht das Bundesumweltministerium, sondern parzellenscharf für jede Gemeinde in 27 Mitgliedstaaten der EU die Europäische Kommission. Das hat Auswirkungen für jede Bauleitplanung einer Gemeinde. Die Kommunalpolitiker fassen sich an den Kopf. *Zweitens*: Als ich noch Ministerpräsident war, kam zu mir der Präsident der Deutschen Chemischen Industrie und zeigte mir den Entwurf der

Chemierichtlinie der Europäischen Union mit 1.030 DIN-A4-Seiten. Wer kann eine solche Vorschrift auch nur lesen, geschweige denn befolgen? Jeder kann diese Erfahrungen aus seinem Erfahrungsbereich ergänzen. Das Europäische Regelungswerk (*acquis communautaire*) ist bis auf über 130.000 Seiten angewachsen. Entsprechend sind die Behörden der Europäischen und der sonstigen europäischen Behörden gewachsen.

Der einzige Lösungsansatz ist die Verwirklichung eines genialen Prinzips für den Aufbau einer bürgernahen und problemnahen Politik und Gesellschaft: das «Subsidiaritätsprinzip». Es ist erstmals erschlossen in der Päpstlichen Enzyklika «*Quadragesimo anno*» 1931. Es besagt in seiner dritten Bedeutung, dass ein Staat, dass die Europäische Union von den Bürgern her gedacht und von unten nach oben aufgebaut werden muß und nicht umgekehrt. Die unterste Einheit ist die Gemeinde, die Stadt. Sie ist den Menschen am nächsten. Sie hat ein Selbstverwaltungsrecht. Sie ist all-zuständig.

Wer eine Aufgabe weiter oben ansiedeln will als auf der Ebene der Gemeinde, ist beweispflichtig. Aber er muß nicht beweisen, dass es weiter oben auch geht, sondern, dass es unten nicht geht, dass die Kräfte der Gemeinde überfordert sind. Dann geht eine Aufgabe zum Landkreis oder Stadtkreis und wenn der überfordert ist, an das Land und dann an den Bund. Nach Europa sollen nur Aufgaben, die über die Kraft eines Nationalstaates hinausgehen.

Europa ist nicht dann stark, wenn es sich um tausend Aufgaben und um tausenderlei Aufgaben kümmert, sondern wenn es sich um die richtigen Aufgaben kümmert. Diese Aufgaben kann man ganz genau definieren: Alles, was im Feld der Außenpolitik, der Verteidigungspolitik, der Wirtschaftspolitik, der Währungspolitik, der Agrarpolitik, der Außenhandelspolitik, der Umweltpolitik über die Kraft des Nationalstaates hinausgeht, ist europäische Aufgabe. Von allem anderen aber soll Europa die Finger lassen, weil man es weiter unten bürgernäher, problem-näher, besser, effizienter lösen kann, als auf der europäischen Ebene. Einheit, wo zwingend geboten. Vielfalt, wo immer möglich. Vielfalt ist Stärke und nicht Schwäche.

Genau um diese Aufgabenzuordnung und Transparenz der Entscheidungsfindung haben wir uns im «Konvent für eine Europäische Verfassung», der von den Staats- und Regierungschefs der EU am 14./15.12.2001 eingesetzt wurde, bemüht. Es gibt beachtliche Verbesserungen: *Erstens* einen Kompetenzkatalog mit ausschließlich europäischen Zuständigkeiten, gemischte Zuständigkeiten, nur ergänzende europäische Zuständigkeiten und eine Festlegung, worum sich Europa überhaupt nicht kümmern darf. *Zweitens*: Das Subsidiaritätsprinzip ist klar verankert und das Entscheidende: Es wird kontrolliert. Die Kontrolle findet nicht durch ein europäisches Organ statt, sondern durch alle Parlamente der Mitgliedstaaten der EU, bei uns also durch den Bundestag und den Bundesrat. Wenn künftig die Kom-

mission einen Entwurf für eine europäische Norm verabschiedet, geht er nicht nur an den Europäischen Rat und das Europäische Parlament, sondern gleichzeitig an sämtliche nationale Parlamente. Diese können binnen 8 Wochen Einspruch erheben mit der Begründung: Subsidiarität verletzt, Europa ist gar nicht zuständig. Sie können bei Nichtbeachtung am Ende des Gesetzgebungsverfahrens, vor Inkrafttreten der Norm, mit dem gleichen Einwand vor den Europäischen Gerichtshof ziehen. Diese Kontrolle wird ex nunc zu einer wesentlichen Verbesserung führen. *Drittens*: Das Europäische Parlament wird gleichgewichtiger Gesetzgeber wie der Europäische Rat. Wir haben also, wie in Deutschland, eine vom Volk gewählte Bürgerkammer (Bundestag, Europäisches Parlament) und eine Staatenkammer mit einer Vertretung der Regierungen (Bundesrat, Europäischer Rat). *Viertens*: Wenn der Europäische Rat künftig als Gesetzgebungsorgan tätig wird, muß er öffentlich tagen. *Fünftens*: Das Einstimmigkeitsprinzip, das bei 27 Mitgliedstaaten zur Blockade wird, wurde für die meisten Bereiche abgeschafft und durch ein Mehrheitsprinzip ersetzt (55 % der Staaten, die 65 % der EU-Bürger repräsentieren müssen). *Sechstens*: Es gibt im Ratsvorsitz nicht mehr ein alle 6 Monate rotierendes System, sondern einen hauptamtlichen Ratsvorsitzenden, auf 2 1/2 Jahre gewählt mit einmaliger Wiederwahlmöglichkeit. Das bringt Kontinuität in die europäische Politik.

Es gibt noch weitere Verbesserungen, aber auch noch große Mängel. Drei der großen Mängel will ich noch ansprechen:

Die EU hat 27 Kommissare, für jedes Land einen. Das ist viel zu viel. Höchstens für die Hälfte gibt es einen ausreichenden Sachbereich europäischer Zuständigkeiten. Die anderen haben den Status eines Kommissars und ein Büro, aber keine Zuständigkeiten. Sie machen über Pressemitteilungen auf sich aufmerksam und äußern sich ständig zu politischen Fragen, für die die EU gar keine Zuständigkeit hat. Es ist auch sehr schlecht, dass jeder Mitgliedsstaat einen Kommissar stellt, denn dann betrachtet jedes Mitgliedsland seinen Kommissar als seinen Vertreter, der nationale Interessen wahrnehmen muß. Dabei ist das EU-Organ Kommission die «Hüterin der Verträge» und darf gerade nicht aus nationalen Interessenvertretern bestehen. Berechtigte nationale Interessen werden von den EU-Botschaftern jedes Landes und von den Mitgliedern des Rates der EU wahrgenommen.

Der zweite Kritikpunkt: Jeder Kommissar hat ein persönliches Kabinett aus 8 bis 10 Mitgliedern. Sie sind ihm räumlich und politisch nahe und haben sein Vertrauen. Mit ihnen regiert er im Alltag. Daneben gibt es seine Verwaltung. Sie ist sehr selbständig, sitzt nicht in seiner Nähe, teilweise sogar in Luxemburg oder in einem anderen Land und sie führt ein Eigenleben. Sie wird von einem Generaldirektor geleitet. Er ist nicht an die Amtszeit des Kommissars gebunden. Die Generaldirektion kann Projekte über Jahre

verfolgen, ohne von der Amtszeit des Kommissars oder der Wahl eines Europäischen Parlaments beeinträchtigt zu werden. Pointiert gesagt: Diese starke Verwaltung führt oft ein Eigenleben und es ist ihr verhältnismäßig gleichgültig, wer über ihr oder unter ihr Kommissar ist.

Drittes großes Problem: Die jetzt eingeführte Subsidiaritätskontrolle gilt natürlich nur *ex nunc*, also für zukünftige Normen. Das in 50 Jahren entstandene Europäische Vertrags- und Regelwerk gilt weiter. Damit ändert sich an dem, was die Bürger in den letzten Jahren im Einzelfall ärgerte, verhältnismäßig wenig. Was durch eine in Jahrzehnten der Regelungswut in Europa an Richtlinien und Verordnungen entstanden ist, bleibt. Wir bräuchten dringend eine rückwirkende Überprüfung aller europäischen Normen nach dem jetzt geltenden Recht der Subsidiaritätskontrolle. Dann wären nicht nur viele Vorschriften auf der Ebene Europas überflüssig, sondern auch ganze Bürokratien, die durch dieses zentralistische Regelwerk entstanden sind.

Inzwischen ist die Zustimmung zu Europa in freiem Fall. Nach einer Allensbach-Umfrage jüngsten Datums (FAZ 26.1.2011) haben noch 25 % der Bürgerinnen und Bürger in Deutschland großes Vertrauen in die EU und 67 % kein so großes Vertrauen. Was noch schlimmer ist: Der Satz «Europa ist unsere Zukunft» wird noch von 41 % bejaht, aber von 34 % verneint. Weil aber eine enge europäische Zusammenarbeit angesichts unserer Geschichte und in einer Welt der Globalisierung für eine gute Zukunft unseres Landes entscheidend ist, ist es höchste Zeit, dass sich Politik und Bürger, Wissenschaft und Medien um eine bessere Akzeptanz Europas bemühen und wieder eine europäische Identität und Vision entwickeln, wie es sie in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg über Jahrzehnte gegeben hat.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

DEMOKRATIE LEBT VON UND MIT TUGENDEN

Vor fünf Jahren veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz ein «Gemeinsames Wort» mit der Überschrift «Demokratie braucht Tugenden ... zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens»¹. In der Diskussion über diesen Text² zeigte sich, dass bei seiner Würdigung neben positiven Stellungnahmen – nicht überraschend – kritische Anfragen an dieses Dokument gerichtet wurden. Sie beginnen beim Tugendbegriff, den vorgestellten Tugenden und den zu wenig reflektierten strukturellen Voraussetzungen der Demokratie. Genau so wird auch angefragt, ob in dem Dokument die durch die wirtschaftliche Entwicklung Benachteiligten («Option für die Armen») ausreichend in den Blick genommen wurden.

Wie sehr die Tugenden, die immer auf den Einzelnen bezogen sind und seinen Einsatz erfordern, im institutionellen und strukturellen Bereich wichtig sind, zeigt sich auch in der 2009 erschienenen Enzyklika von Benedikt XVI. «Caritas in Veritate»³. Dort stellt der Papst die Liebe als «Hauptweg der Soziallehre der Kirche» (CiV 2) vor. Auch wenn die Liebe mehr ist als eine Tugend, sie wird manchmal als Prinzip der theologischen Ethik charakterisiert, so enthält sie doch diesen tugendethischen Gedanken, der auf die Haltung der Einzelnen abzielt. Biblischer Hintergrund dafür ist vor allem das Hohelied der Liebe (1 Kor 13), in der die Liebe als «die Höchste» charakterisiert wird.

Diese Hinweise sollen verdeutlichen, dass die Kirchen in unterschiedlicher Form die Bedeutung des Einzelnen und sein ethisches Verhalten hervorheben, wenn sie sich zur Zukunft des Gemeinwesens äußern, sei es in universaler Art – wie der Papst – oder auf Deutschland bezogen wie der Rat der EKD und die Bischofskonferenz. Im Folgenden sollen in gebotener Kürze einige institutionelle Rahmenbedingungen genannt werden, die notwendig sind, um in der Demokratie entsprechende Haltungen ausbilden zu können. Damit verbunden sind wichtige begriffliche Klärungen. Ziel ist es nicht, erneut das Dokument «Demokratie braucht Tugenden» zu kommen-

HERBERT SCHLÖGEL, geb. 1949, ist Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg sowie Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

tieren oder eine intensivere Auseinandersetzung mit der Enzyklika «Caritas in Veritate» vorzunehmen⁴, sondern vor allem im Rückgriff auf das «deutsche» Dokument die Bedeutung von speziellen Tugenden für die Demokratie hervorzuheben.

1. Institutioneller Rahmen

Die Demokratie braucht einen institutionellen Rahmen, ohne den sie nicht existieren kann. «Demokratie bedeutet nicht die Aufhebung oder Überwindung staatlich organisierter Herrschaft, vielmehr ihre Organisation in einer Weise, dass die Ausübung von Herrschaftsgewalt vom Volk als dem Inbegriff der Staatsbürger ausgeht, legitimiert und kontrolliert wird. Sie erscheint darin als Form der Selbstbestimmung und Selbstregierung, an der alle Bürger gleichberechtigt teilzunehmen befugt sind»⁵. Von daher ist die Herrschaftsausübung an das Volk gebunden, in der zugleich jeder darauf verzichtet, seine Interessen und Rechte «privat» durchzusetzen. Dies setzt eine öffentliche Rechtsordnung voraus, die sich als Friedensordnung versteht, und «über die Menschenrechte jedem Einzelnen zugute komm[t]»⁶. Zur Ausübung dieser Herrschaft gehören aktives und passives Wahlrecht wie die Möglichkeit zum Regierungswechsel. Dabei ist es wichtig, dass jede Bürgerin und jeder Bürger nur eine Stimme hat. Zentral für ein demokratisch strukturiertes Gemeinwesen ist das Gesetzgebungsverfahren durch die Parlamente, die Ausübung und Durchführung der Gesetze durch die Regierung und ihre Interpretation durch die Gerichte. Dass dies heute durch die Vielzahl von Gesetzen Probleme aufwirft, kann nicht übersehen werden. Jede Herrschaftsausübung muss dabei im Namen des Volkes, zugleich aber auch für das Volk geschehen. In vielfältiger Weise vollzieht sich die Beteiligung der Bürger in der Demokratie. Dazu gehören die Veranstaltungen der Parteien, die Berichte in Presse, Funk, Fernsehen und Internet, Demonstrationen bis hin zu den verschiedenen Möglichkeiten von Communities über das Internet. Den Medien und denen, die dort arbeiten, kommt in der Demokratie neben den politisch Tätigen eine wichtige Rolle und zugleich Verantwortung zu. Ziel der Demokratie ist es, Frieden und Freiheit nach innen wie nach außen sicherzustellen. Dies gelingt am besten, wenn sich um die soziale Gerechtigkeit bemüht wird. «Soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl sind geradezu zwei Namen für ein- und dieselbe Sache»⁷. Ein früheres Dokument des Rates der EKD in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz spricht deshalb von der «Freiheitlich-soziale[n] Demokratie». Als Strukturprinzipien werden Demokratie, Rechtsstaat, Sozialstaat und Föderalismus genannt. «Die Kennzeichnung der Demokratie als «soziale» betont, daß diese Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger nicht nur formal durch den Rechtsstaat, sondern auch materiell

durch den Sozialstaat gesichert werden muß. Als «freiheitlich» gilt die Demokratie auch dann, wenn sie um der Freiheit aller willen relative Ungleichheiten hinnimmt, solange diese nicht zur Basis für politische Unterdrückung und Ausbeutung werden»⁸.

Die soziale Dimension der Demokratie wird im Rahmen der Christlichen Sozialethik in der Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten zum Ausdruck gebracht. Es ist daher «Pflicht der Starken, sich der Rechte der Schwachen anzunehmen. Dies liegt auch im langfristigen Interesse des Gemeinwesens und damit auch der Starken. Eine Gesellschaft, welche die nachwachsende Generation und deren Eltern vernachlässigt, stellt ihre eigene Zukunft aufs Spiel. Wer Arbeitslose und Ausländer ausgrenzt, verzichtet auf die Inanspruchnahme ihrer Fähigkeiten und Erfahrungen. Und wenn Kranken und Behinderten kein menschenwürdiges Leben ermöglicht wird, werden damit elementare Maßstäbe des Zusammenlebens in der Gesellschaft infrage gestellt»⁹. Diese Hinweise sollen verdeutlichen, dass sich die auszubildenden Tugenden an der Charakterisierung der Demokratie und den Institutionen, die sie tragen, zu orientieren haben. Dabei ist in der Christlichen Sozialethik die Eindeutigkeit im Verständnis von Institutionen nicht gegeben. So heißt es in einer Beschreibung von Bernhard Sutor: «Als Institutionen bezeichnet man in den Sozialwissenschaften kulturelle Sinngebilde, geschichtlich gewordene soziale Einrichtungen mit normativen Vorgaben für menschliches Handeln ... Institutionen sind soziale Gebilde, die Grundbeziehungen menschlichen Daseins in Gesellschaft normativ regeln, Verhaltenssicherheit vermitteln und sozialen Beziehungen Stabilität, Dauer sowie Verlässlichkeit verleihen»¹⁰. Dabei geht es «um Institutionen wie Familie oder Bildung, sofern sie formal organisiert, rechtlich strukturiert und in Form von bestimmten Verhaltenserwartungen fixiert und sofern sie als je abgrenzbare soziale Einheit (als Betrieb, Schule, Familie) identifizierbar sind»¹¹. Hier ist noch ein weiterer Begriff von Institutionen zu sehen, der unternehmerische Entscheidungen mit einbezieht. Übereinstimmung besteht darin, dass Institutionen zum einen der einzelnen Person zu dienen haben, diese zum anderen durch ihr Handeln und ihre Haltungen, die diesem Handeln zugrunde liegen, an der Verwirklichung der Aufgaben und Ziele von Institutionen mitwirken. Da diese für ein demokratisches Gemeinwesen wichtig sind, haben Tugenden (Haltungen), die dort eingeübt werden, Auswirkungen auf die Demokratie selbst. Ob es sinnvoll ist, deshalb von speziellen politischen Tugenden zu sprechen, mag dahingestellt sein, denn die gleich darzustellenden Tugenden sind nicht auf den politischen Bereich begrenzt. Dennoch sind einige Tugenden in der Demokratie besonders gefragt.

2. Charakterisierung der Tugend(en)

Unter Tugend¹² wird eine Lebenshaltung verstanden, die durch Übung erworben worden ist. Sie zielt darauf ab, mit den emotionalen und kognitiven Kräften, das sittlich Gute zu verfolgen. Das, was getan wird, geschieht aus Freiheit und einer gewissen Notwendigkeit, das eigene Können zum Tun des Guten einzusetzen. Tugenden befähigen, die Intentionen, an denen sich das Handeln orientiert, zu verwirklichen. Aufgrund von ganzheitlichen Erfahrungen prägen sich Grundhaltungen aus. Das Wort Haltung(en) weist auf die aristotelisch-thomanisch geprägte Tradition des Tugendbegriffs hin, bei der das griechische Wort «hexis», das spätere lateinische «habitus» diese verlässlich gewordene Haltung des Menschen zum Ausdruck bringt. Deshalb werden Tugenden verschiedentlich auch Haltungen genannt. Sie gewinnen ihre Gestalt in gemeinsamen Tätigkeiten und Beziehungen. Von daher sind die Tugenden gemeinschaftskonstituierend. Tugenden wollen zum Handeln motivieren und die jeweilige Lebenssituation konkret gestalten. Selbstverständlich sind Tugenden geschichtlich vorgeprägt und daher nicht vor der Gefahr gefeit, dass jeweils nur bestimmte Gruppen, gewöhnlich die einflussreichen, das Bild der jeweiligen Tugend festlegen. Von daher bedarf es immer wieder der kritischen Überprüfung der Tugenden.

Aus christlicher Sicht ist vor allem die Perspektive von Thomas von Aquin leitend geworden. «Tugend ist, was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln gut macht» (Summa theologiae I-II 55,3). Das Tun zeichnet den Menschen in seinem Sein aus. Worauf es ankommt, ist, dass in jedem Bereich des Handelns die höchste Möglichkeit des Menschseins verwirklicht werden kann. Und das Entscheidende, das sich im Zusammenhang des Glaubens ändert, ist, dass diese höchste Möglichkeit des Menschen eine geschenkte Möglichkeit ist, die ihm durch die Gnade Gottes gegeben wird. Die Gnade, die Gott schenkt und die dem menschlichen Handeln vorausgeht, und die Übung des Menschen, der Erwerb moralischer Handlungskompetenz, kommen in dem theologischen Begriff Tugend zusammen. Allen eigenen Bemühungen des Menschen voran geht die Erfahrung des Geschenktseins, der Gnade, mit der Fähigkeit, zu glauben, zu hoffen und zu lieben. Die Erfahrung des Geschenktseins ist für Thomas von Aquin die erste Erfahrung des christlichen Ethos.

In der Demokratie kann nicht erwartet werden, dass die meisten Bürgerinnen und Bürger demokratische Tugenden als höchste Möglichkeit des Menschseins ansehen und bestrebt sind, diese entsprechend zu verwirklichen. Die Anforderungen werden variieren, je nachdem, welche Aufgabe der Einzelne im demokratischen Gemeinwesen (z.B. Politiker, Journalist, Richter) wahrnimmt. Von daher scheint es hilfreich zu sein, wie «Demokratie braucht Tugenden» es formuliert, von «Verhaltenserwartungen» zu sprechen.

Dass Demokratie von und mit Tugenden lebt, gilt selbstverständlich für alle: Christen, Angehöriger anderer Religionen und Nicht-Glaubende. Prinzipiell ist auch kein Unterschied zwischen denen, die besondere politische Verantwortung tragen und den anderen Bürgerinnen und Bürgern. Allerdings kann der Blickwinkel, die Motivation, mit der man sein Handeln bewegt und begründet, unterschiedliche Wurzeln haben. Diese können z.B. aus christlicher Sicht eine andere Gewichtung haben. Hilfreich ist hier ein Blick in die Tugendtafeln und Lasterkataloge des Neuen Testaments, aus denen gezeigt wird, wie der Stellenwert einiger Tugenden in profanen Tugend-Tafeln und Lasterkatalogen durch die christliche Interpretation verändert wurde¹³.

3. Konkretionen

Jede Auswahl, die bei den für die Demokratie notwendigen Tugenden genannt wird, ist zeitbedingt und ergänzungsbedürftig. Dabei kann hier an die Auffassung von der Verbundenheit der Tugenden (*connexio virtutum*) erinnert werden. «Das Theorem besagt ..., dass alle Tugenden sofern sie ihre jeweilige Vollkommenheit erreichen, zugleich untereinander verbunden sind ... Grundlage diese Gedankens ist die Vorstellung, dass der letzte Träger einer Tugend nicht das jeweilige Handlungsvermögen, sondern die tugendhafte Person selbst ist, deren Strebungen alle auf das Gute ausgerichtet sind»¹⁴. Verschiedene Tugenden (Haltungen), oder zurückhaltender formuliert «Verhaltenserwartungen», werden genannt.

Das Dokument «Demokratie braucht Tugenden» unterscheidet vier Gruppen, an die Verhaltenserwartungen gerichtet sind: Bürgerinnen und Bürger (Wählerinnen und Wähler), Politikerinnen und Politiker, Journalistinnen und Journalisten sowie Repräsentanten partikularer Interessen im politischen Prozess¹⁵. Die Bereitschaft, Verantwortung zu tragen und sich am Gemeinwohl zu orientieren, wird von allen erwartet. Politikerinnen und Politiker sollen Mut, Risikobereitschaft und Standfestigkeit zeigen. Glaubwürdigkeit gilt als wichtiges Kapital. Bei den Journalistinnen und Journalisten werden genannt: Wahrhaftigkeit, Selbstkritik, Unbestechlichkeit, Mut und Nonkonformismus. Hohe Verantwortungsbereitschaft wird bei den Repräsentanten partikularer Interessen als Erwartungshaltung formuliert. Bei ihnen sind insbesondere die Vertreter von Verbänden gemeint, die z.T. wirtschaftliche Interessen haben. Eine Weise sich mit den Tugenden im politischen Kontext zu beschäftigen, ist der Rückgriff auf die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Maß und Tapferkeit. Diese sind aufgrund ihrer Genese nicht auf eine Gesellschaftsordnung wie die Demokratie festgelegt¹⁶. Nach wie vor sind sie aber ein guter Ausgangspunkt, weil sie offen sind für weitere Tugenden.

Im Bereich der politischen Ethik kommt (zunehmend) dem Begriff der Verantwortung eine wichtige Rolle zu, wobei die damit verbundene Haltung der Verantwortungsbereitschaft ein Teil der Verantwortungsethik ist. Sie gilt zuerst für die Bürger und Bürgerinnen, die in ihrem Umfeld ihre Verantwortung zu übernehmen haben, soweit ihnen das möglich ist. Zugleich wird damit deutlich, dass die institutionellen Rahmenbedingungen nicht unerheblich sind, um die eigene Verantwortung im Nahbereich (z.B. Familie) wahrzunehmen. Bei der Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, sind in den letzten Jahren Ideen des französischen Philosophen Emanuel Lévinas einflussreich geworden. Dabei übernimmt das Subjekt zuerst einmal keine aktive Rolle, sondern es wird durch den Anderen zur Verantwortung herausgefordert, einer Verantwortung, der es sich allerdings entziehen kann. «Verantwortung übernehmen heißt daher – entgegen dem aktuellen Anschein diese Begriffs –, dass ich in ein Angegangenwerden einwillige, in das ich wie in ein aller freien Wahl vorausgehendes Verhältnis gestellt bin»¹⁷. So zentral dieser Aspekt von Lévinas ist, so spiegelt er nicht die Grundsituation menschlicher Verantwortung wider. Denn – und das gehört unabdingbar zum Tugendverständnis – der Einzelne hat für die Folgen seines Handelns einzustehen, zumal wenn er sie in eigener Wahl getroffen hat. Bei den verschiedenen Dimensionen des Verantwortungsbegriffs hat die politische die Aufgabe, sich im öffentlichen Leben für Staat und Gesellschaft zu engagieren¹⁸. Hier spielt die Gemeinwohlorientierung eine wichtige Rolle, wie sie das Dokument «Demokratie braucht Tugenden» als Erwartungshaltung an die Politikerinnen und Politiker formuliert. Im Begriff Gemeinwohl wird die Erfahrung in der Tradition der Kirche wie aber auch der Gesellschaft sichtbar, «dass menschliches Zusammenleben in der Gesellschaft nur gelingen kann, wenn es zumindest einen Minimalkonsens im Blick auf bestimmte unverzichtbare Grundlagen des wertgebundenen Zusammenlebens der Glieder einer Gesellschaft gibt»¹⁹. Dazu gehört ein auf der Menschenwürde basierendes Ethos der Menschenrechte. Sie bilden die Voraussetzung, dass die gegenwärtigen Herausforderungen wie Sicherung des Friedens nach Innen und Außen, die ökonomische Basis unserer Gesellschaft wie ihre soziale Ausgestaltung, die ökologischen Probleme (z.B. Klimawandel) gerade in ihrem globalen Ausmaß angegangen werden können. Dabei geht es nicht um den Staat oder die Gesellschaft als Selbstzweck, sondern darum, um das Wohl der Bürger besorgt zu sein. Die Entfaltung der personalen und sozialen Dimension des Menschseins steht bei der Gemeinwohlorientierung im Vordergrund.

Neben der Verantwortung für die eigene Lebensführung ist die soziale Dimension der Verantwortung mit einzubeziehen, die u.a. heute in der Haltung der Lebensförderlichkeit besteht. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft wie sie die heutigen Demokratien darstellen, spielt diese eine

wichtige Rolle. Sie zeigt sich besonders im Umgang mit dem verletzlichen Leben am Anfang (Schutz der Ungeborenen), in der Krankheit und am Ende des Lebens. Sie ist eng gekoppelt an das Tötungsverbot, das gerade den Schutzlosen ihr Lebensrecht gewährt. Lebensförderlichkeit ist daher eine Haltung, durch deren Einsatz Zukunftschancen für Menschen eröffnet werden, die ansonsten kaum die Möglichkeit zum Leben haben oder gleich getötet werden.

Die Kardinaltugend der Klugheit gehört in den Bereich der Verantwortungsethik. Sie zielt darauf ab, dass der Einzelne für sein Handeln und seine Folgen Verantwortung übernimmt. Das gilt besonders für die Politikerinnen und Politiker, ist aber nicht auf sie beschränkt. Alle Bürgerinnen und Bürger tragen in der Demokratie Verantwortung durch ihr Engagement in Parteien und im zivilgesellschaftlichen Bereich z.B. besonders durch das Ausüben des aktiven wie passiven Wahlrechts²⁰.

Neben der Bereitschaft Verantwortung zu übernehmen²¹, erweist sich als «politische Haupttugend» (Sutor) die Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit muss von der sozialen Gerechtigkeit unterschieden werden. «Letztere bleibt ständige politische Aufgabe des Ausgleichs zwischen legitimen und zugleich einander widerstrebenden Ansprüchen, und ein Mindestmaß an Gerechtigkeit der äußeren Zustände ist gewiss auch Voraussetzung für den Gerechtigkeitswillen der Menschen. Aber umgekehrt gilt auch, dass ohne diesen Willen, also ohne die Tugend der Gerechtigkeit, auch soziale Gerechtigkeit unerreichbar bleibt»²². Drei Formen der Gerechtigkeit werden klassischerweise unterschieden:

Die gesetzliche Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) setzt voraus, dass die Bürgerinnen und Bürger ihren Pflichten nachkommen (z.B. Steuern). Dies kann in der Demokratie notfalls auch mit Zwangsmaßnahmen geschehen, aber im Grunde impliziert dies die Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger zur Loyalität, sich im Rahmen der Gesetze für das Gemeinwohl einzusetzen.

Die Tausch- oder Vertragsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) bringt das Prinzip der Gegenseitigkeit zum Ausdruck, wie sie in der Goldenen Regel formuliert ist. Sie setzt zum einen die Bereitschaft voraus, Gesetze zu halten, zum anderen fordert sie Respekt und Fairness gegenüber den anderen. Hier wäre auch an die Tugend der Toleranz zu erinnern, die natürlich nicht ohne strukturethische Überlegungen adäquat beschrieben werden kann, aber bei der es im Kern darum geht, «einen Wert, der im Kontrast zu den eigenen Werten steht, im Dienst des *friedlichen Zusammenlebens* zu akzeptieren»²³.

Die Teilhabegerechtigkeit (*iustitia distributiva*) hat zum Ziel, die allgemeinen Regeln und Institutionen im Staat so zu gestalten, «dass alle Bürger möglichst große *Chancen* haben, am wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben gemäß ihren Kräften teilzunehmen»²⁴. Zu dieser Teilhabe-

gerechtigkeit wird gegenwärtig besonders die Beteiligungsgerechtigkeit gezählt. Eine der damit verbundenen Herausforderungen ist die Bildung. Der Zugang zu den Bildungseinrichtungen (weiterführende Schulen, Hochschulen, usw.) ist eine, für die immer wieder neu die institutionellen Voraussetzungen geschaffen werden müssen²⁵. Aber der persönliche Einsatz der in den entsprechenden Bildungseinrichtungen Tätigen ist für das Gelingen der Beteiligungsgerechtigkeit ebenso wichtig wie notwendig.

Es ist sinnvoll, unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit die Tugend der Wahrhaftigkeit zu nennen. Dies gilt für die Politiker genauso wie für die in den verschiedenen Medien Tätigen. Denn die Bürger können sich nur ein Urteil über politische, wirtschaftliche und kulturelle Fragen bilden, wenn sie angemessen informiert werden. Dabei wird es immer einen notwendigen Abwägungsprozess geben müssen zwischen dem berechtigten Informationsbedürfnis und dem, was um des Gemeinwohls willen z.B. bei Sicherheitsfragen gesagt werden darf und kann. Dass die Regierung sich dabei der Kontrolle der Opposition und der kritischen Öffentlichkeit durch die Medien zu stellen hat, ist eine Errungenschaft, die für das Gelingen der Demokratie unerlässlich ist. Die Bürger tragen ihrerseits Verantwortung, sich entsprechend zu informieren.

Zur Gerechtigkeit gehört heute das, was unter intergenerationeller Gerechtigkeit verstanden wird, die ihrerseits eng mit der Tugend des Maßes verbunden ist. D.h. unser Wirtschaftssystem ist sozial und ökologisch so zu gestalten, dass die zukünftigen Generationen die notwendigen Ressourcen vorfinden und nicht durch die Schuldenlast, die ihnen hinterlassen wird, «erdrückt» werden²⁶. Auch hier hängen der individual- und institutionenethische Aspekt eng zusammen, zumal die eigene «Ohnmachtserfahrung» (Was kann ich angesichts der gewaltigen Probleme ändern?) besonders stark ausgeprägt ist.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass gerade zum Gesichtspunkt der Tapferkeit in unserer Demokratie das zivilgesellschaftliche Engagement gehört²⁷. Dazu zählen die vielfältigen Formen des solidarischen Handelns, aber auch des Protestes. Tapferkeit kann nicht auf nach außen hin außergewöhnliches Engagement eingegrenzt werden. Dies ist im Einzelfall notwendig, wenn z.B. ein Feuerwehrmann in ein brennendes Haus geht, um dort einen Menschen zu retten. Genauso zentral ist der beständige Einsatz von Vielen in Parteien, Verbänden und Gruppen, in den Kirchen, aber auch in neu sich bildenden Initiativen, besonders dann, wenn sich ihre Anliegen am Gemeinwohl orientieren und nicht nur Partikularinteressen unterstützen. Über die notwendige Balance von Gemeinwohlorientierung und dem Schutz der Interessen Einzelner wird in einer Demokratie zu Recht immer wieder gestritten. Hier zu einem gerechten Ausgleich zu kommen, erfordert manchmal Mut, der zugleich mit Kompromissbereitschaft verbunden

ist. Tapferkeit kann von daher beides bedeuten: eine klare Option zu haben und für sie einzutreten, zugleich aber integrativ und – das heißt oft – kompromissbereit zu wirken. Demokratie unter heutigen pluralistischen Bedingungen scheint ohne diese Form der Tapferkeit nicht möglich zu sein.

4. Einübung

Genauso wichtig wie die inhaltliche Bestimmung, die mögliche weitere Konkretisierung und die Entfaltung der für die Demokratie notwendigen Tugenden ist deren Einübung. Die institutionellen Rahmenbedingungen dürfen hier nicht außer Acht gelassen werden. Sie ersetzen aber nicht den moralischen Selbsteinsatz der Beteiligten. Nach wie vor ist als erster Ort der Einübung die Familie zu nennen. Bei all ihrer Begrenztheit kann sie doch vorbehaltlose Anerkennung und Solidarität vermitteln – und zwar generationsübergreifend. Diese Erfahrungen können nicht einfach durch andere Institutionen ersetzt werden. Die genannten Tugenden – gefördert durch weitere wie Geduld und Rücksichtnahme – haben hier ihren primären Ort. Johannes Paul II. spricht von der Familie als erstem und grundlegendem Faktor zur Entfaltung der «Humanökologie» (vgl. CA 39). «Unter dem Begriff Humanvermögen wird die Gesamtheit der Erfahrungen, Kenntnisse, Fertigkeiten, Fähigkeiten, Motivationen usw. Einzelner, von Gruppen oder der Bevölkerung einer Gesellschaft zur alltäglichen Lebensbewältigung und Lebensgestaltung verstanden»²⁸. Der Familie geht es um die vielfältigen Daseinskompetenzen für die Lebensführung. «Diese sind von grundlegender Bedeutung für die Persönlichkeitsentfaltung und für die Kultur des Zusammenlebens, zugleich eine notwendige Ergänzung zu jeglicher Fachkompetenz und befähigen in ihrer Gesamtheit zur Bewältigung des komplexen Alltagslebens»²⁹. Als zentrale Leistungen der Familie zur Humanvermögensbildung nennt Gerhard Marschütz: die quantitative und qualitative Nachwuchssicherung, die Solidarität zwischen den Generationen und die psychische und physische Stabilisierung³⁰.

Für das Einüben der Tugenden sind besonders für Kinder und jugendliche Gruppen, Verbände und Vereine hilfreich und notwendig. Das Engagement derer, die sich hier einsetzen, darf nicht gering geschätzt werden. Gerade ihre Vielfalt ist in einer Demokratie unerlässlich. Die schulische Ausbildung gehört ebenfalls dazu, aber es stellt eine Überforderung ihrer Möglichkeiten und der in ihr Tätigen dar, das Einüben von demokratischen Tugenden von den Schulen und Bildungseinrichtungen in vollem Umfang zu erwarten. Einen Beitrag dazu können sie sicher leisten. Als Problem erweist sich, dass die Schulen einerseits Defizite im familiären Umfeld ausgleichen sollen und müssen, andererseits fehlen den Schulen nicht selten die finanziellen und personellen Ressourcen, um dies adäquat umsetzen zu

können. Dazu kommt, dass im gymnasialen Bereich wie an den Universitäten die Schul- und Studiendauer verkürzt wird. Messbar sind die in Noten abgebildeten Leistungen, aber nicht, ob das Einüben in andere Fähigkeiten wie die genannten Tugenden möglich gewesen und gelungen ist. Hier wird erneut deutlich, wie institutionelle Rahmenbedingungen für das Einüben von Tugenden wichtig sind.

Das Bemühen darum beschränkt sich nicht auf Kinder und Jugendliche, sondern muss in allen Generationen bewusst gemacht und gepflegt werden. Aus christlicher Sicht ist dazu die Perspektive des Gemeinwohls notwendig, die immer auch die Menschen im Blick hat, die aus unterschiedlichen Gründen auf der Schattenseite des Lebens stehen («Option für die Armen»). Gerade weil die Christen wissen, dass diese Welt nicht perfekt ist und ihre Vollendung durch Jesus Christus noch aussteht, können sie aufgrund der Erlösung durch Jesus Christus an der Gestaltung der Demokratie aktiv mitwirken. Sie zeigen dies dadurch, dass sie die Tugenden, von denen Demokratie lebt, lebendig halten.

ANMERKUNGEN

¹ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz, *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens* (Gemeinsame Texte 19), Hannover/Bonn 2006.

² Vgl. z. B. Wolf-Dietrich KÖHLER, «Demokratie braucht Tugenden». *Entstehung und Reaktionen*, in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 134 (2007) 125–146.

³ Papst BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate. Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009.

⁴ Vgl. aus der Fülle der Literatur einige wenige Hinweise aus dem deutschen Sprachraum: BENEDIKT XVI., *Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika «Caritas in veritate»*. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labadakis, Erzbischof Robert Zollitsch, Freiburg u. a. 2009; Themenschwerpunkt «Caritas in Veritate», in: Amosinternational 3 (2009) Heft 3; Reinhard MARX, *Die Globalisierung gestalten – in verantworteter Freiheit. Zur Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.*, in: StZ 135 (2009) 651–661; Arnd KÜPPERS, *Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika «Caritas in Veritate» und die Wirtschaftskrise*, in: IKaZ 38 (2009) 419–427.

⁵ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Demokratie*, in: Lexikon der christlichen Ethik 1 (2003) 289–292, hier 290.

⁶ Otfried HÖFFE, *Ethische Grundlagen und Formen der Demokratie*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008, 861–870, hier 862.

⁷ Günter WILHELMS, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010, 106 mit Bezug auf Oswald VON NELL-BREUNING, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980, 342.

⁸ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Deutsche Bischofskonferenz, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* (Gemeinsame Texte 9), Hannover/Bonn 1997, 55.

⁹ EKD/DBK, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (s. Anm. 8), 54f.

¹⁰ Bernhard SUTOR, *Tugend- oder Institutionenethik? Ein Klärungsbedarf der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: StZ 136 (2010) 327–338, hier 333.

¹¹ WILHELMS, Christliche Sozialethik (s. Anm. 7), 98.

¹² Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg 2007, 61–88; Otfried HÖFFE, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* (1. bearbeitete Neuausgabe), München 2009, 126–138.

¹³ Siehe dazu SCHOCKENHOFF, *Grundlegung* (s. Anm. 12), 135–139.

¹⁴ SCHOCKENHOFF, *Grundlegung* (s. Anm. 12), 119.

¹⁵ Vgl. EKD/DBK, *Demokratie braucht Tugenden* (s. Anm. 1), 20–45.

¹⁶ Bernhard SUTOR, *Politische Tugenden*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 899–907, hier 899.

¹⁷ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Verantwortung als Leitkriterium politischer Ethik. Eine fundamentalanthropologische Begründung*, in: Ch. LÖW/Ch. SEIBERT (Hgg.), *Verantwortete Zukunft*, Neukirchen-Vluyn 2010, 41–67, hier 50.

¹⁸ Neben der politischen Verantwortung nennt Schockenhoff die responsorische, diakonische und therapeutische sowie die geschichtliche Verantwortung (SCHOCKENHOFF, *Verantwortung* [s. Anm. 17], 55).

¹⁹ Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Soziallehre* (s. Anm. 16), 143–163, hier 147.

²⁰ Zur Verantwortung gehören ebenfalls die vielfältigen Formen der Mitwirkung und des Kompromisses, die in der Demokratie eine wichtige Rolle spielen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu: Klaus DEMMER, *Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht* (SThE 127), Freiburg 2010, 47–66, 79–92.

²¹ In der theologischen Ethik wird seit längerem in unterschiedlichen Zusammenhängen der Begriff der Verantwortung thematisiert: vgl. z.B. Josef RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Bd. 1, Regensburg 1997; Karl-Wilhelm MERKS (Hg.), *Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft*, Münster 2001; Winfried HÄRLE, *Ethik*, Berlin/ New York 2011, 201–204 u.a.

²² SUTOR, *Politische Tugenden* (s. Anm. 16), 902.

²³ Oliver HIDALGO/ Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, *Toleranz als theologisch-politisches Problem. Warum die christliche Ethik über die Motive toleranten Handelns im demokratischen Rechtsstaat aufklären könnte*, in: FZPhTh 55 (2008) 307–323, hier 318.

²⁴ SUTOR, *Politische Tugenden* (s. Anm. 16), 903.

²⁵ Vgl. z.B. Marianne HEIMBACH-STEINS/Gerhard KRUIP (Hgg.), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen*, Bielefeld 2003; Werner VEITH, *Gerechtigkeit*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS (Hg.), *Christliche Sozialethik – Ein Lehrbuch*, Bd. 1, Regensburg 2004, 315–326.

²⁶ Vgl. Herbert SCHLÖGEL, *Verantwortung für die Zukunft. Zum Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit*, in: IKaZ 37 (2008) 162–171; Markus VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, 374–454.

²⁷ Vgl. dazu: Bernhard LAUX, *Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts*, in: Amosinternational 5 (2011) 03–10; Bernhard BLEYER, *Zivilgesellschaftliches Engagement. Zwischen Eigenständigkeit und aktiver Teilhabe*, in: Amosinternational 5 (2011) 11–18.

²⁸ Gerhard MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch. Theologisch – ethische Perspektiven* (StdM 13), Münster 2000, 193.

²⁹ MARSCHÜTZ, *Familie* (s. Anm. 28), 193f.

³⁰ MARSCHÜTZ, *Familie* (s. Anm. 28), 194–197.

JOACHIM KLOSE · DRESDEN

DAS UNBEHAGEN AN DER DEMOKRATIE

Zwei große Jubiläen, die miteinander zusammenhängen, rückten im Jahr 2009 die Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland in den Fokus der Aufmerksamkeit: 60 Jahre Grundgesetz und 20 Jahre Deutsche Wiedervereinigung. Die Friedliche Revolution von 1989 war ein Höhepunkt der Geschichte für das Deutsche Volk. Die Bürger gingen in der DDR für Demokratie und Freiheit auf die Straße, und die Sensation war perfekt, als im März 1990 in der ersten demokratischen Wahl nach dem Zweiten Weltkrieg die Mehrzahl der Ostdeutschen dafür stimmte, dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beizutreten. Trotz der vierzig Jahre dauernden nationalen Teilung wichen die Ostdeutschen in ihren Einstellungen zur Demokratie nur graduell von dem aus Westdeutschland bekannten Bild ab.¹ Erwartet worden war hingegen, dass sie der bürgerlich-liberalen Demokratie der Bundesrepublik Deutschland ablehnender gegenüberstehen würden, weil die gewohnten politischen Strukturen der DDR in der Kontinuität des deutschen Obrigkeitsstaates standen.

In demokratischen Staaten wie der nach dem Zweiten Weltkrieg gegründeten Bundesrepublik Deutschland steht das Individuum im Vordergrund. Es besitzt einen hohen Grad an persönlicher Freiheit und Chancengleichheit. Seine Entwicklung ist durch hohe soziale Mobilität und Pluralität geprägt. Doch welche Freiheiten konnten die ehemaligen DDR-Bürger entwickeln?

Im realexistierenden Sozialismus galt die gesamte Aufmerksamkeit dem Kollektiv. Der Einzelne war nicht frei und es herrschte auch keine Chancengleichheit. Dominierend waren soziale Immobilität, Gleichschaltung und Uniformität. Während in der Demokratie die Situation der Menschen von ihren Aktivitäten abhängt und sie verschiedene Handlungsalternativen besitzen, ist das Leben in der Diktatur fremdbestimmt und durch geringe Entwicklungsalternativen geprägt.²

JOACHIM KLOSE, geb. 1964, ist Landesbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung für Sachsen sowie Leiter des Bildungswerks Dresden. 1997-1998 Lehrbeauftragter an der Humboldt-Universität Berlin, 2000-2007 Gründungsdirektor der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen.

In der Demokratie muss um Erkenntnisse immer wieder gerungen werden, jeder ist zur Kritik und Mitgestaltung aufgefordert, dadurch wird Toleranz, Offenheit und dynamische Entwicklung befördert. In der Diktatur herrschte stattdessen Starrheit und Ideologie vor. Die westlichen Demokratien sind durch die gewaltfreie Übergabe der politischen Macht, durch Gedanken- und Kommunikationsfreiheit und durch die Autonomie und Verantwortung des Einzelnen charakterisiert.

Die Unterstützung der Demokratie ist seit 1990 nicht nur im Osten Schwankungen unterworfen, bemerkenswert aber ist, dass sie dort stets geringer ausfällt. So fällt auf, dass in den neuen Bundesländern das Niveau der politischen Unzufriedenheit erheblich höher ist, ohne eine Annäherung an das Westniveau zu erreichen. Dies macht sich besonders in den jüngeren Generationen bemerkbar. So zeigt eine Untersuchung des Bildungsministeriums für Bildung und Forschung zum extremistischen Verhalten der Bevölkerung in Deutschland,³ dass Jugendliche und junge Erwachsene in Ost- und Westdeutschland nicht häufiger politikverdrossen sind als ältere Jahrgänge, aber die Unzufriedenheit mit der Demokratie nach westlichem Vorbild zu allen betrachteten Zeitpunkten in der ostdeutschen Bevölkerung stets höher als 40 Prozent liegt. Woran liegt das?

Die politische Transformation

Der Übergang von der Diktatur zur Demokratie löst Irritationen und Orientierungslosigkeit aus, was sich an der ostdeutschen Bevölkerung nach 1989 beobachten ließ. Dabei war es zwar von Vorteil, dass die DDR in die Bundesrepublik Deutschland integriert wurde, welche wirtschaftlich leistungsstark und mit einer bewährten Demokratie ausgestattet ist. Worin bestanden aber die individuellen Herausforderungen und wie wurden und werden sie bewältigt? Wie abhängig war der Einzelne von der DDR? Wurde die Diktatur von den Bürgern gestützt? Wie ließ sie sich durchsetzen? Die ehemalige DDR hatte 16 Millionen Einwohner, von denen mehr als 1,5 Millionen Bürger Mitglied der Staatspartei, der «Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands» waren. Insgesamt haben ca. 20 Prozent der Bevölkerung, was mehr als 3 Millionen Bürger sind, das System aktiv unterstützt und Vorteile gegenüber der allgemeinen Bevölkerung genossen. Ihnen standen ca. 10–15 Prozent der Bevölkerung gegenüber, die kritisch eingestellt waren. Die große Mehrzahl verhielt sich passiv dem System gegenüber, suchte sich Nischen und lebte in Parallelwelten, um der staatlichen Ideologie und Repression zu entgehen.

Doch welche Auswirkungen hat das politische Sich-Anschmiegen für die Gestaltung der Demokratie? Die schizophrene Erziehung in der DDR, die die private Erlebniswelt von dem politischen Wohlverhalten trennte,

hat zur Folge, dass sich die Bürger auch heute wenig mit dem politischen System identifizieren. Entgegen den Erwartungen nach der friedlichen Revolution gibt es wie z.B. in Sachsen keine politischen Milieus mehr, die Bevölkerung geht eher auf Distanz zu den politischen Akteuren, und das politische Engagement ist zurückhaltend.

Das zeigt vor allem die politische Partizipation: Weniger als ein Prozent der sächsischen Bürger sind Mitglied einer politischen Partei. Die Wahlbeteiligung bei den Landtagswahlen sank von 73 Prozent im Jahr 1990 auf 52 im Jahr 2009, und es sind zwei extremistische Parteien im Sächsischen Landtag vertreten (20,6% LINKE; 5,6% NPD). Man muss sich vergegenwärtigen, dass nur 39% der Gesamtbevölkerung Sachsens demokratische Parteien als ihre Vertretung gewählt haben.

Bei der NPD zeigt sich eine Diskrepanz in Einstellung und Zusammensetzung zwischen Partei und Wählern. Der Landesverband Sachsen hat weniger als 1.000 Mitglieder, die Mitgliederzahl ist stark sinkend und setzt sich überwiegend aus bildungsfernen Schichten zusammen. Der typische NPD-Wähler hingegen kommt aus den ländlichen Gebieten und betrachtet sich als Wendeverlierer, obwohl er keine materielle Not leiden muss. Während nur 2-3% der Bevölkerung rechtsextreme Einstellungen zeigen, sind ca. 11% der Bevölkerung aufgrund der Deutungsmuster nicht abgeneigt, eine Wahl der NPD zu erwägen. Dass die Wahl der NPD in Sachsen auch mit der soziodemografischen Situation der Bevölkerung zusammenhängt, lässt sich ahnen, wenn man die Ergebnisse der Reichstagswahl 1907 mit der Landtagswahl 2009 vergleicht. Bemerkenswert ist, dass jene Regionen, die 1907 in Sachsen antisemitisch wählten, heute das Wählerpotential der NPD bilden.⁴ Es sind die Gebiete, die wirtschaftlich benachteiligt sind gegenüber den «Leuchtturmregionen».

Individuelle Folgen

Auffallend ist, dass Eigenschaften eines negativen Systems im Nachhinein als positiv erfahren werden. Die planwirtschaftlich strukturierte DDR-Wirtschaft nach sowjetischem Vorbild führte von Anfang an zu Mangelsituationen, die im Laufe der Zeit bis zum wirtschaftlichen Zusammenbruch immer schwerer zu kompensieren waren. Mangel besitzt ein Motivations- und Kreativitätspotenzial, führt zu intensivem Austausch und reger Kommunikation, deren Verlust als Defizit innerhalb der demokratischen Gesellschaft erfahren wird, weil dort begehrte Waren jederzeit verfügbar sind.

Da in der DDR zum Beispiel Bücher aufgrund geringer Auflagen und der politischen Zensur nicht frei zur Verfügung standen, wurden diese ausgetauscht, sofort gelesen und besprochen. Manche Bücher bekam man eben nur ein Mal, so dass die Gelegenheit ergriffen werden musste. Die Folge

war, dass intensiver und systematischer gelesen wurde als heutzutage. Dies betraf auch das Verbot von westlicher Rockmusik. Schallplatten waren ein Kommunikationsmedium. Der Mangel an Telefonen führte dazu, dass man sich intensiv und unangemeldet gegenseitig besuchte. So bildeten sich Räume des Austausches und der Freundschaft, deren Verlust durch moderne Kompensationsmöglichkeiten wie Handies, E-Mails und virtuelle soziale Netzwerke als schmerzhaft empfunden wird.

Mangelsituationen sind also einerseits sinnstiftend, indem sie zu Handlungen motivieren, die selbst als sinnvoll erfahren werden. Andererseits bedarf es eines «Handlungsdruckes», um kreativ zu werden. Mangel erzeugt zwar Kreativität, aber wie viel Mangel ist notwendig, um kreativ zu werden? Was hindert den Einzelnen, die positiven Erfahrungen, die in der Diktatur gewonnen wurden, in der demokratischen Gesellschaft fortzusetzen? Demokratien setzen voraus, dass die Menschen beständig kreativ sind und motiviert Freiräume erobern. Es gibt aber auch Umstände, unter denen es als angenehmer empfunden wird, keine neuen Ideen auszuprobieren. Stattdessen wird der Status Quo akzeptiert und man versucht, mit diesem zu leben, was in der DDR-Zeit zur Rückkehr ins Private bzw. zur Beschäftigung mit alltäglichen Lebensumständen führte und sich bis heute scheinbar nicht geändert hat. Der Glaube an Werte wie Demokratie und Freiheit scheint nicht ausreichend, als dass sich der Einzelne mit öffentlichen, über das Private hinausgehenden Angelegenheiten befasst.

Zeit als erklärender Faktor

Das Zeiterleben in der Diktatur unterscheidet sich vom Zeiterleben in der Demokratie: Karrierechancen waren aufgrund der Machtverhältnisse für die Mehrzahl der Bürger begrenzt. Die Zukunft der persönlichen Entwicklung schrumpfte auf eine langanhaltende Gleichförmigkeit zusammen, welche die Zukunft vorhersagbar machte und relative Sicherheit sowie Stabilität suggerierte. Da das berufliche Fortkommen schicksalsgeprägt und kreative Selbstentfaltung nur begrenzt möglich war, wurde die «fremdbestimmte» Arbeitszeit nicht als gestaltbare Lebenszeit betrachtet, sondern als «Dienstzeit» und auf das notwendige Minimum beschränkt. Das führte auch dazu, dass es wenige geradlinige Entwicklungslinien gab und in berufliches Fortkommen begrenzt investiert wurde, was sich nach 1989 als nachteilig erweisen sollte. Das Leben war durch klare Rhythmen begrenzt, wodurch ein Maximum an frei gestaltbarer Zeit zur Verfügung stand. Oft sehnen sich die Menschen in der heutigen Schnelllebigkeit nach diesem sicheren Rahmen ihres Lebens zurück. Eine zukünftige Aufgabe sollte darin bestehen, dort anzusetzen: sichere Rhythmen und Orte der Ruhe zu schaffen.

Ein weiterer Punkt, der mit dem Zeiterleben zusammenhängt, betrifft im Allgemeinen den Verlust der Vergangenheit. Aufgrund ideologischer, auf die Geschichte der Arbeiterbewegung fixierter Wissensvermittlung blieb den ehemaligen DDR-Bürgern die Kausalität deutscher Geschichte verschlossen. Der Verlust des Geschichtsbewusstseins führt zur Abkopplung vom Zeitfluss der Geschichte, sodass sich der Einzelne nicht in der Tradition und Verantwortung der Vergangenheit sieht. Weil Gefährdungen der Vergangenheit unbekannt sind, wird eine verantwortliche Zukunftsgestaltung erschwert. In diesem Zusammenhang ist es erstaunlich, dass es nur wenige Darstellungen der Alltagsgeschichte der DDR gibt, die die Lebensleistung der Menschen würdigen und deren Bedeutung für das gegenwärtige politische Handeln betrachten. So wird es möglich, dass viele Mitbürger negative Aspekte der Vergangenheit ausblenden, obwohl die wissenschaftliche Aufarbeitung gerade die Verbrechen der Diktatur sichtbar macht. Denn wenn das Erleben der DDR-Bürger auf die negativen Seiten des politischen Systems reduziert wird, führt dies zur Verteidigung der eigenen Lebensleistung. Um der Relativierung der DDR durch ehemalige Systemträger oder ihrer Dämonisierung infolge der wissenschaftlichen Aufarbeitung entgegenzuwirken, startete die Konrad-Adenauer-Stiftung zum 20. Jubiläum der Deutschen Wiedervereinigung ein Großprojekt unter dem Titel «Wie schmeckte die DDR?».⁵

Der Titel signalisierte, dass es um einen emotionalen, sensualistischen Zugang zur Vergangenheit geht und nicht um objektive Realität. Die Reihe rief eine große Resonanz hervor. Im Diskurs wurde die Unversöhnlichkeit derjenigen sichtbar, die in der DDR gelitten haben und gegenwärtig Entwicklungschancen nutzen, und derjenigen, die damals Vorteile genossen und heute unter Machtverlust leiden. Es zeigte sich, dass statt eines Ost-West-Dialogs vor allem ein Ost-Ost-Dialog dringend notwendig ist!

Ein letzter wichtiger Zeitaspekt der Gegenwart sind Identitätsverluste aufgrund gesellschaftlicher Beschleunigungsvorgänge. Zum Beispiel veränderte sich die bebaute Umgebung in den neuen Bundesländern seit 1989 zügig. Das Tempo neuer Erfindungen wird rasanter und die Zeitnutzung intensiver. Dies wird insbesondere durch neue Kommunikationstechnologien hervorgerufen. Auch soziale Netzwerke erzeugen einen Veränderungsdruck auf eine Bevölkerung, die es in geringerem Maße gewohnt war, Computer zu gebrauchen. Reisende, die aus der Bundesrepublik in die damalige DDR fuhren, berichteten von einem Zeitsprung in die Vergangenheit, den sie beim Grenzübertritt erlebten. Die DDR-Bevölkerung hatte diesen Zeitsprung in die Zukunft zu bewältigen. Für viele war die Schwelle zu hoch.

Machtverlust und Machtgewinn

Gesellschaften sind durch Machtstrukturen geprägt. Dabei geht es nicht nur um die politisch repräsentative Macht des Systems, sondern auch um die Macht der Wirklichkeitsinterpretation, des Bildungs- und Erziehungswesens und der Ressourcenverteilung. Ihre Funktion gewährleistet Sanktions- und Drohmittel, die man als Machtgrundlage nutzen kann. In einer Mangelwirtschaft verfügen diejenigen über Macht, die an der Güterverteilung beteiligt sind; ebenso jene, die Güter besitzen. Der Übergang von der diktatorischen zur demokratischen Gesellschaft ist von einer allumfassenden Reorganisation der Macht begleitet. So bedeutete dieser Prozess für die Mehrzahl der ostdeutschen Bevölkerung einen Machtverlust, welcher nicht nur die gesellschaftlichen Eliten betraf, die infolge der Umwandlung ausgetauscht wurden, sondern auch den einfachen Bürger. Eine Verkäuferin besaß z.B. die Macht, die Güter der Mangelwirtschaft zu verteilen. Dieser Verlust führte zu einer narzisstischen Kränkung, die die Verklärung der Vergangenheit zur Folge hat und von keinem gesellschaftlichen Folgesystem kompensiert werden kann.

Auch ganze gesellschaftliche Räume verloren an Einfluss, z.B. die Kirchen. Diese Horte der Opposition müssen sich jetzt auf dem Markt der Möglichkeiten behaupten. Auch die Medien müssen sich in einer pluralistischen Medienlandschaft durchsetzen. Während der DDR-Zeit hatte jeder Bürger offizielle Medienberichte hinterfragt und «zwischen den Zeilen» gelesen.

Erst gegenwärtig werden Mediendarstellungen als «objektiv» akzeptiert, was zur Folge hat, dass auf die Qualität der Medien nicht mehr geachtet wird. Dies wird am Zeitungsleseverhalten und den geringen Auflagen der großen Tageszeitungen sichtbar. Paradox ist, dass absolut die Macht einzelner Medien abgenommen hat, da sie nur Teil in einer ganzen Medienlandschaft sind. In der individuellen Wahrnehmung hat ihr Einfluss aber zugenommen, weil Bewertungskriterien und Orientierung verloren gegangen zu sein scheinen.

Jeder Machtwechsel ist von Ungerechtigkeiten und Verteilungskämpfen begleitet. Erst aus der Perspektive dieses Verlustes ist erklärbar, warum trotz materiellen Wohlstandes ein großer Teil der ostdeutschen Bevölkerung mit der demokratischen Gesellschaft unzufrieden ist. Dies betrifft die ältere Generation in stärkerem Maße als die jüngere. Die faktische Macht in Organisationen hängt vom Einfluss auf Karrieren ab und beruht auf der Disposition von Stellenbesetzungen. Aufgrund des Elitenwechsels, der tendenziell schwierigen Bewertung ostdeutscher Biographien und der sozialen Verbundenheit neuer, westdeutscher Eliten mit ihren Herkunftsräumen waren ehemalige DDR-Bürger über einen längeren Zeitraum von der

politischen und gesellschaftlichen Verantwortung ausgeschlossen. Dies wirkt sich vielerorts auch 20 Jahre nach der Friedlichen Revolution noch beobachtbar aus.

Bemerkenswert ist, dass aufgrund ihrer geringen Kompromissbereitschaft vielen DDR-Bürgern das Ausfüllen des Machtvakuumms nach 1989 unmöglich erschien, obwohl sie kompetent wären, dieses auszufüllen. Macht wurde in der Diktatur nicht unter dem Aspekt der Verantwortung erfahren, sondern fast nur unter dem des Machtmissbrauchs. So gab es auch eine Verantwortung, die sich konsequent der Macht enthielt. Das hatte die unbefriedigende Konsequenz, dass diejenigen, die schon Macht in der Diktatur ausübten, anschließend wieder in gesellschaftliche Positionen drängten. Diese Tatsache ist auch ein Grund für die Zurückhaltung der ehemaligen DDR-Opposition. Schon durch die Mitgliedschaft in einer politischen Partei während der Diktatur wurde man in die Nähe der vorherrschenden politischen Macht gerückt und erschien somit für Andere suspekt. Dieser Punkt wird verstärkt, wenn man sich bewusst macht, dass die Mitgliedschaft in der SED ein atheisches Bekenntnis und damit den Kirchenaustritt verlangte. Daher werden seitens der Ostdeutschen politische Parteien weniger als Interessenlobby, sondern vielmehr als Identitäts- und Machtraum interpretiert, dem es sich lieber zu entziehen gilt.

Sinn- und Utopieverlust

Zur Verführungsmacht des Sozialismus gehörte es, dass er von Anfang an ein pseudoreligiöses Welterklärungssystem anbot. Seine profanen Epiphanien bestehen vor allem darin, das religiöse Verlangen zu verdecken. Der militante Atheismus, der die Gesellschaft damals kennzeichnete, verlegte alles, wofür bis dato «Gott» und das «Jenseits» gestanden hatten, in die hiesige materielle Welt und setzten an deren Stelle Begriffe wie die «Vernunft», «Geschichte», oder «Gesellschaft».⁶

In den ostdeutschen Großstädten bekennen sich heute mehr als 80 Prozent der Bevölkerung zum Atheismus. Eine Spitzenposition nimmt die Stadt Leipzig ein, in der sich mit 11 Prozent Protestanten und 3,9 Prozent Katholiken weniger als 15 Prozent zum christlichen Glauben zugehörig fühlen. Andere religiöse Bekenntnisse machen insgesamt weniger als ein Prozent aus.

Aber woran glauben all die nichtreligiösen Menschen? Das Erlösungsversprechen, an dem der Sozialismus bis zum Ende festhielt, hatte zur Folge, dass viele den Zusammenbruch ihres Zukunftsbildes als realen Verlust erlebten. Was ist jedoch das Substitut, das an seine Stelle tritt? Vergleiche der Bevölkerung in West- und Ostdeutschland zeigen immer wieder, dass die Mehrzahl im Westen für Freiheit eintritt statt für Gleichheit und im Osten

dieses Verhältnis umgekehrt ist. Zum einen verstehen die Ostdeutschen unter Gleichheit Chancengleichheit statt Gleichmacherei. Zum anderen entspringt aber die Gleichheitsforderung vielleicht der Utopie einer gerechten Gesellschaft, in der wirklich alle gleich sein sollten. Gleichheit zerstört Vielfalt und damit Schönheit. Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Verlust an Schönheit und der ostdeutschen Ablehnung der Religiosität? Die gesellschaftlichen Konsequenzen sind gravierend. Der Verlust der Sozialismusutopie führte zum Sinnverlust und das Residuum der utopischen Gleichheitsforderung zum Leiden an den Ungerechtigkeiten der kapitalistischen Welt und daraus resultierendem materiellem Neid. Diese Konsequenzen kann die Demokratie nicht kompensieren.

Die demographische Entwicklung

Wie wird die wirtschaftliche Situation heute, 21 Jahre nach dem Mauerfall beurteilt? Entgegen den wirtschaftlichen Erfolgen ist die empfundene Zufriedenheit der Ostdeutschen zurückhaltend. Während im Vereinigungsjahr noch drei Viertel der Bevölkerung die Verhältnisse in der DDR als unerträglich empfanden, haben sich die kritischen Stimmen nach der Jahrtausendwende halbiert. Gegenwärtig betont eine Mehrzahl der Ostdeutschen die positiven Seiten der ehemaligen DDR. Wie lässt sich das erklären? Ein Grund liegt im nach wie vor bestehenden Einkommensrückstand im Vergleich zu Westdeutschland und in den eher schlechten Aussichten auf dem Arbeitsmarkt. Gegenwärtig sind die Zahlen der Hartz IV-Empfänger und der Arbeitslosen immer noch fast doppelt so hoch wie in den alten Bundesländern. Die Ursachen wurden vom Deutschen Institut der Wirtschaft schnell identifiziert: primär fehlen bisher industrielle Kerne, und die vorhandene Hochtechnologiestruktur ist zu schwach entwickelt. Und wo sie vorhanden ist, besteht sie nur aus «Leuchttürmen» wie dem DHL-Drehkreuz in Leipzig oder AMD und VW in Dresden.

Zusätzlich wird das Wirtschaftswachstum durch die demografische Entwicklung erschwert. Wenn Lebensverhältnisse als unsicher oder ungleich empfunden werden, ziehen Menschen Konsequenzen. Der Einbruch der Geburtenrate und damit die Überalterung der Gesellschaft treffen alle Industrienationen Europas, Ostdeutschland aber besonders hart. Nach 1989 ist sie weltweit einmalig auf 0,8 gesunken. 1990 wurde nur die Hälfte der Kinder geboren wie vor 1989. So musste Sachsen in den vergangenen Jahren 170 Schulen und Gymnasien schließen. Heute, nach 21 Jahren, fehlen den Universitäten die Studenten und der Wirtschaft die Fachkräfte. Hinzu kommt die Abwanderung ins Ausland. Dies betrifft besonders ländliche und strukturschwache Regionen. «Der Osten blutet aus», titelt die Tagesschau, denn jährlich verlassen immer noch 45.000 junge Erwachsene die neuen Bundesländer.

Schrumpfungsprozesse gehen sehr ungleich vonstatten. Seit 1989 hat Sachsen ca. ein Fünftel seiner Bevölkerung verloren. Während der ländliche Raum fast ein Viertel seiner Einwohner verlor, haben die Großstädte wie Leipzig und Dresden leicht zugelegt. Im Übrigen gehen mehr junge Frauen als Männer, und es gehen vor allem die gut ausgebildeten. So entstand in den ländlichen Regionen ein Männerüberhang von 11%. Dies wirkt sich wiederum auf die Geburtenrate aus. Besonders betroffen sind Städte wie Hoyerswerda oder Johann-Georgenstadt, die durch Kohle- oder Uranbergbau geprägt sind. Dort sind bereits 40% der Bevölkerung abgewandert und bis 2020 wird ein weiteres Drittel gehen. Welche Perspektiven haben die gering qualifizierten, arbeitslosen und alleinstehenden Männer?

Xenophobie und die Sehnsucht nach einem autoritären Staat

Opportunistisches Wahlverhalten das nicht belohnt wird, Einbuße von gesellschaftlicher Macht und Achtung, individueller Verlust von Sinn, Wertschätzung und Orientierung, und eine relative Perspektivlosigkeit, die besonders im ländlichen Raum durch den Fortzug der jungen Menschen bestätigt wird, erzeugt unterschwellig die Sehnsucht nach Ordnung und nach Politikern, die einem sagen, wo es lang geht. «Der Staat müsste doch...» lautet eine bekannte Forderung. Für jemanden, der in Gefahr ist, seine Wurzeln zu verlieren, wird zur Bedrohung, was sich nicht unterordnet oder zum Konkurrenten werden könnte. Ein Indikator dafür ist die Diskrepanz zwischen dem Ausländeranteil der Bevölkerung und der Xenophobie, die den Ausländern seitens der Einheimischen entgegengebracht wird. Rechtsextreme Parteien haben vor allem in den ostdeutschen Bundesländern Erfolg, also dort wo vergleichsweise wenig Ausländer leben. Ob ausländische Studenten, osteuropäische Migranten oder Vietnamesen, die die Mehrzahl unter den Ausländern in Sachsen stellen, sie alle sind gut integriert, beherrschen meist die Landessprache und sind überwiegend berufstätig.

Fazit

Politik kann lediglich Rahmen für Entwicklungsprozesse setzen und diese befördern, nicht aber die Prozesse selbst hervorrufen. Sie besitzt deshalb nur begrenzten Einfluss auf die Gesellschaftsentwicklung, obwohl sie deren rationale Plan- und Steuerbarkeit suggeriert. So gibt es in einer pluralen Gesellschaft keine sich als verbindliches Korrektiv eignende Rationalität. Was bezüglich der Bildung sinnvoll ist, kann wirtschaftlich fragwürdig sein. Auch in der Demokratie treten immer wieder neue Ängste und Herausforderungen auf. Es reicht deshalb nicht aus, dass alle Menschen vieles tun können. Es fehlt das, was den Optionen Sinn gibt, es fehlen Tiefenstruk-

turen. Demokratien neigen dazu, gerade diese aufzulösen, was häufig Nationalismus und religiösen Fundamentalismus als scheinbare Sinnangebote zur Folge hat. Hinzu kommt, dass Demokratien die Unterstützung ihrer Institutionen und den Glauben an deren Wert benötigen, da sie keine eigene Bindungskraft besitzen und kein Zugehörigkeitsgefühl vermitteln.

Der Verlust eines motivierenden Zukunftsbildes führt zu Erosion. Die Demokratie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann. Es ist ihr großer, gleichsam angeborener Mangel, dass sie keinen greifbaren, die Leiden und Ängste der Menschen rechtfertigenden Lebenssinn vermittelt. Liberale Strukturen, Gewaltenteilung, Marktwirtschaft sowie Gesetze, die die Freiheit sichern, sind nur die Mechanismen, auf denen die offene Gesellschaft basiert. Sie sind Instrumente, die ein geordnetes Zusammenleben garantieren, nicht aber schon die Sache selbst. Demokratische Einrichtungen sind Mittel zur Ermöglichung der Freiheit. Hinzutreten muss ein Kodex vorgegebener Überzeugungen, ein Bewusstsein für Formen und Institutionen, Vernunft und Weitsicht, auch Verlässlichkeit, Mut, Toleranz und Gesetzestreue. Die Vermittlung dieses Kodexes ist Aufgabe der Gesellschaft. Dazu ist es notwendig, Begriffe und Prozesse zu reflektieren, die die Befindlichkeiten der Gesellschaft und jedes Bürgers sichtbar machen.

Als Aufgabe des Einzelnen bleibt, sich in der Wahrnehmung der Wirklichkeit zu üben, ohne sie einfach hinzunehmen, das Verantwortbare zu tun, und das Bewusstsein für die permanenten Gefährdungen zu schärfen.

ANMERKUNGEN

¹ Oskar W. GABRIEL/ Everhard HOLTMANN, *Handbuch Politisches System der Bundesrepublik Deutschland*, München 2005, 490ff.

² Sabine BOERNER, *Die Organisation zwischen offener und geschlossener Gesellschaft: Athen oder Sparta?*, Berlin 1994.

³ Michael BROMBA/ Wolfgang EDELSTEIN, *Das anti-demokratische und rechtsextreme Potenzial unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland*, Expertise für das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF), Bonn 2001.

⁴ Hans-Peter LÜHR, *Zwischen Integration und Vernichtung. Jüdisches Leben in Dresden im 19. und 20. Jahrhundert*, Dresden 1996.

⁵ Joachim KLOSE (Hg.), *Wie schmeckte die DDR? – Wege zu einer Kultur des Erinnerns*, Leipzig 2010.

⁶ Joachim FEST, *Die schwierige Freiheit – Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*, Berlin 1993, 52.

HANS SCHELKSHORN · WIEN

EUROPA UND DIE ARABISCHE REVOLTE¹

Der Freiheitskampf der arabischen Völker markiert, wie immer die Revolten in den einzelnen Ländern im Maghreb und Vorderen Orient ausgehen werden, eine weltgeschichtliche Zäsur, die von Thomas Assheuer (*Die Zeit*, 17.2.2001) zu Recht in das Licht der Kantschen Geschichtsphilosophie gerückt worden ist. Ein solch elementarer Kampf um Freiheit und Demokratie prägt sich tief in das kollektive Bewusstsein eines Volkes ein – oder wie Kant treffend formuliert – es «*vergißt sich nicht mehr.*»² Da Revolutionen den Kontingenzen historischer Ereignisse nicht entrinnen und somit auch der Aufstand «eines geistreichen Volkes» scheitern kann, lenkte Kant den Blick auf die Resonanz, die die Französische Revolution in der europäischen Öffentlichkeit auslöste. Die an Enthusiasmus grenzende «Teilnehmung» der Zuschauer «dem Wunsche nach» – und nicht die Wirren der Revolutionsereignisse selbst – waren daher für Kant ein bedeutsames Indiz für eine «moralische Anlage im Menschengeschlecht», auf die sich die Hoffnung auf Fortschritt stützen kann.³

Vor diesem Hintergrund offenbarte sich während der ersten Wochen des arabischen Frühlings ein bedrückender Kontrast zwischen dem Enthusiasmus und bewundernswerten Mut der arabischen Völker und einer lethargischen und zuweilen auch zynischen Reserviertheit der europäischen Politik und Öffentlichkeit. Obwohl vor unseren Augen plötzlich eine Demokratisierung des Vorderen Orients in Gang kam, die manche – trotz aller Skepsis gegenüber der Bush-Administration – paradoxerweise vom Krieg gegen den Irak erhofft hatten, schien Europa zunächst wie erstarrt und vornehmlich auf die Sicherung wirtschaftlicher Interessen und auf die Sorge um eine Destabilisierung des Ölmarktes fixiert zu sein. Inzwischen hat sich die politische Lage zwar etwas verändert. Westliche Staaten knüpfen Kontakte zu den neuen politischen Akteuren vor allem in Tunesien und Ägypten und unterstützen auch mit militärischen Mitteln den Befreiungskampf des libyschen Volkes. Dennoch ist bis heute eine gewisse Reserviertheit nicht gewichen, die sich derzeit vor allem gegenüber Syrien manifestiert. Die europäische Öffent-

HANS SCHELKSHORN, geb. 1960, ist a.o. Professor für christliche Philosophie an der Universität Wien.

lichkeit ist nach wie vor primär mit sich selbst beschäftigt. So haben die Tragödien von Asylsuchenden, die sich im Mittelmeer nicht erst seit den Aufständen abspielen, nicht eine Welle der Solidarität, sondern eine Diskussion über den Schengenraum ausgelöst.

Die zögerliche Haltung Europas muss daher wie einst der Enthusiasmus der Sympathisanten der Französischen Revolution als ein Geschichtszeichen ernst genommen werden, das ein grelles Licht auf den Zustand unserer eigenen moralischen Anlagen wirft und zu einer kritischen Selbstbesinnung auffordert.

Im Zeitalter der Globalisierung gibt es anders als zur Zeit Kants keine bloßen Zuschauer mehr. Europa ist seit Napoleon einer der wichtigsten Machtfaktoren in der arabischen Welt. Trotz politischer Dekolonisierung greift insbesondere Frankreich bis heute unter dem Schutz des Desinteresses der Öffentlichkeit in neokolonialer Manier in die Politik der Maghreb-Staaten und des Vorderen Orients ein. Dazu kommen wirtschaftliche «Verflechtungen», genauer die unstillbare Gier nach Öl und Bodenschätzen, die Bedürfnisse der Waffenindustrie und die Interessen der Großbanken, in denen bis heute gigantische Geldvermögen von den Diktatoren lagern. Allein das Vermögen der Familie Mubarak wird von Experten auf 70 Milliarden Dollar geschätzt.⁴ Die privaten Beziehungen zwischen europäischen Politikern zu den Herrschern der arabischen Welt, die selbst noch in den letzten Wochen, bevor die Aufstände aufflammten, «gepflegt» wurden, machten auch im Format der Boulevardpresse deutlich, dass Europa alles andere als ein bloßer Zuschauer in dieser weltgeschichtlichen Stunde der arabischen Welt ist. In der «Zurückhaltung» Europas gegenüber dem arabischen Freiheitskampf tritt daher eine seit Langem bestehende Komplizenschaft mit arabischen Despoten zutage, eine Komplizenschaft, die allerdings von der europäischen Öffentlichkeit stets nachsichtig hingenommen worden ist.

Darüber hinaus vermischen sich die ökonomischen und geopolitischen Interessen Europas mit einem subtilen Rassismus, der die Hörigkeit arabischer Völker gegenüber Despoten nicht als Resultat von Repression, sondern als Ausdruck ihrer zweiten Natur begreift. Mit einem kaum zu überbietenden Zynismus haben Regierungschefs, wie z.B. Jacques Chirac bei einem Staatsbesuch in Tunis 2003, der unterdrückten Bevölkerung unverhohlen mitgeteilt: «Das wichtigste Recht des Menschen ist das auf Nahrung, medizinische Versorgung, Bildung und Wohnung ... Von diesem Blickwinkel aus ist Tunesien verglichen mit anderen Ländern sehr fortschrittlich.» Die in dieser Botschaft kaum verhüllte Demütigung wurde von den Menschen im Maghreb nicht vergessen: Für Völker zweiter Klasse hat politische Freiheit keine Priorität. Die Tunesier sollten sich daher mit dem bescheidenen Wohlstand unter Ben Ali zufrieden geben.

Trotz aller Demütigungen haben sich in den letzten Monaten in vielen Ländern der arabischen Welt zahllose Menschen erhoben. Das Ziel ihres Kampfes ist, wie von Demonstranten in eindringlichen Worten immer wieder versichert wird, ihre Menschenwürde und Selbstachtung wiederzuerlangen, eine Selbstachtung, die nicht nur von den arabischen Despoten, sondern auch vom demokratischen Europa untergraben worden ist.

Die Bedeutung dieses elementaren Kampfes um Selbstachtung, der an moralische Tiefenschichten der europäischen Aufklärung appelliert, wird jedoch in Europa selbst nur mehr schemenhaft vernommen. Denn der Arroganz der politischen Akteure korrespondiert eine merkwürdig zur Schau gestellte Objektivität sozialwissenschaftlicher Analysen. So wird die Revolte, obwohl sie niemand erwartet hatte, politikwissenschaftlich durch demographische Veränderungen «erklärt». Da die autoritären Systeme die neue Generation nicht mehr durch Privilegien an sich binden konnten, «musste», wie eine abgeklärte wissenschaftliche Vernunft trotz aller Absagen an einen geschichtsphilosophischen Determinismus trocken festhält, die Revolte nun eben ausbrechen. Weiters werden aus sicherer Distanz inmitten der dramatischen Kämpfe Prognosen über mögliche Szenarien der postrevolutionären Zeit diskutiert, wobei zunächst die Furcht vor einer Wiederholung der iranischen Revolution den Blick auf die realen Vorgänge verzerrt hat. Nachdem sich nicht mehr leugnen ließ, dass die Revolte nicht von Fundamentalisten getragen wird, sind von europäischen Analysten Einflüsse von außen ins Spiel gebracht worden, wie z.B. westliche Vordenker des gewaltlosen Widerstands. Auf diese Weise setzt sich in intellektuellen Debatten der eurozentrische Ungeist der politischen Akteure auf einer neuen Ebene fort. Denn in den Analysen klingt zwischen den Zeilen stets der Zweifel durch, ob die arabischen Völker überhaupt zum Aufbau eines demokratischen Rechtsstaates imstande sind bzw. ob es sich mit Kant gesprochen um die Revolution eines «geistreichen Volkes» handelt. Dieser Zweifel ist nicht bloß eine akademische Marotte, sondern milderte in der Vergangenheit die moralischen Skrupel der politischen und wirtschaftlichen Akteure gegenüber den Allianzen mit den arabischen Despoten.

Aus diesem Grund erkämpfen sich in diesen Monaten die arabischen Völker ihre Würde gegenüber einer doppelten Demütigung, einerseits gegenüber der Willkür und Repression durch ihre eigenen Despoten, andererseits gegenüber der subtilen Verachtung durch die westliche Welt als Völker zweiter Klasse.

Die merkwürdige Zurückhaltung Europas offenbart auch eine kaum mehr beachtete Defizienz unserer «moralischen Anlage». Nachdem das Nutzenkalkül inzwischen die mediale und sozialwissenschaftlichen Diskurse der westlichen Welt fast lückenlos dominiert, verfügen wir offenbar kaum mehr über eine Sprache, um den Mut der arabischen Völker, unter Einsatz des

eigenen Lebens gegen jahrzehntelange Despoten aufzustehen, in einer «Teilnehmung dem Wunsche nach» (Kant) zu würdigen. Auch einer nachmetaphysischen Verteidigung der Aufklärung drohen hier die Worte auszugehen. Fragen einer revolutionären Praxis und damit die Frage des Opfers stehen, wie Habermas vor Jahren selbst konzidierte, in Europa derzeit «glücklicherweise» nicht auf der Tagesordnung. Man muss in der jüngeren Philosophie bis Albert Camus zurückgehen, um eine philosophische Sprache für den Freiheitskampf zu finden. Die Revolte ist, wie Camus am Beginn von *L'homme révolté* (1951) unmissverständlich klarstellt, nicht vorhersagbar. «Der Sklave, der sein Leben lang Befehle erhielt, findet plötzlich einen neuen unerträglich.»⁵ Camus beschreibt präzise die innere Bewegung und moralische Dimension der Revolte, die heute durch zahllose Menschen in der arabischen Welt zu einer neuen geschichtlichen Realität geworden ist. In der Revolte richtet sich nach Camus der Unterdrückte auf und bietet dem Herrscher die Stirn. Darin entdeckt der Unterdrückte nicht nur seine eigene Würde, die zuvor mit Füßen getreten worden ist, sondern appelliert zugleich an die Würde aller Menschen bzw., wie Camus betont, an die «menschliche Natur». «Die Analyse der Revolte führt mindestens zum Verdacht, daß es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt. Weshalb revoltieren, wenn es nicht an sich etwas Dauerndes gibt.»⁶

In diesem Sinn hat jüngst auch der marokkanische Schriftsteller Tahar Ben Jelloun die arabische Revolte beschrieben. «Die Menschen sind spontan auf die Straße geströmt, entschlossen, bis zum Ende durchzuhalten, ohne Befehle irgendeiner Führungsfigur, eines Parteiverantwortlichen oder gar religiösen Oberhauptes zu befolgen. Der Sieg ist errungen: eine natürliche Revolution, die von alleine vom Baum gefallen ist wie eine reife Frucht an einem Wintertag ... Neue Werte, die eigentliche alte Werte sind, haben das Terrain der arabischen Protestbewegung erobert: Freiheit, Würde, Gerechtigkeit, Gleichheit. Das islamistische Softwarepaket – wie es einige nennen – hat den Anschluss verpasst.»⁷

Die arabischen Völker fordern heute von Europa zuallererst die Anerkennung ihres Befreiungskampfes als eines Kampfes um die Anerkennung als gleichberechtigte Mitglieder der Weltgemeinschaft, und nicht bloß als «Ölländer» mit einer dumpfen, religiös fanatisierten Bevölkerung, die durch korrupte Machthaber in Schach gehalten werden muss. Auch für uns selbst wäre zu hoffen, dass die friedlichen Demonstranten, die sich bewaffneten Kräften gewaltfrei entgegenstellen, oder die Soldaten, die hingerichtet worden sind, weil sie sich dem Befehl, gegen die eigene Bevölkerung das Feuer zu eröffnen, verweigerten, die verschütteten Quellen unserer moralischen Anlagen zu neuem Leben erwecken.

Vor diesem Hintergrund sei in aller Kürze eine geschichtsphilosophische Überlegung gestattet. Demokratisierungsprozesse in anderen Weltregionen werden in Europa mit Hegel und Fukuyama stereotypisch als Ausbreitung der europäischen Aufklärung nach dem «Ende der Geschichte» gedeutet. Ohne die Errungenschaften der europäischen Moderne zu schmälern, so scheint mir dennoch unübersehbar zu sein, dass sich die gesellschaftlichen Entwicklungen weder innerhalb noch außerhalb Europas nach dem simplen Modell einer «nachholenden Revolution» auf den Begriff bringen lassen.

Erstens ist Europa selbst kaum mehr Modell für bloße Nachahmungen. Manche EU-Staaten entfernen sich in gefährlicher Weise von den Idealen eines demokratischen Rechtsstaates. Die wachsende soziale Ungleichheit hat einen Nährboden für einen bedrohlichen Aufstieg neofaschistischer und auch offen faschistischer Bewegungen, die in manchen Staaten inzwischen Regierungsämter übernommen haben, bereitet. Die Herrschaft von Parteien, die neofeudale Züge angenommen hat, und die Macht der Medienkonzerne unterminieren das Prinzip der Gewaltenteilung. So sind manche Staaten Europas zu Zerrbildern der Demokratie geworden, deren Eliten nicht zufällig zu den engsten Freunden der Despoten im Maghreb gehörten.

Zweitens widerstreben die gesellschaftlichen Verhältnisse in vielen Regionen der Erde der Strategie einer bloß nachholenden Entwicklung. Denn der Schock der europäischen Moderne hat zahlreiche Völker in einen dramatischen Existenzkampf gezwungen. Die gegenwärtigen Revolten fügen sich daher in einen zweihundert Jahre anhaltenden Kampf der arabischen Völker um politische und kulturelle Selbstbehauptung ein, der sich in jüngerer Zeit immer stärker zu einem Kampf um demokratische Ordnungen wandelt. Die lateinamerikanischen Staaten haben in den letzten beiden Jahrzehnten die bleierne Last der Militärdiktaturen abgeschüttelt. In Bolivien und Ekuador erproben indigene Bewegungen neue Formen der Demokratie. In Asien setzen sich buddhistische Mönche und Laien, etwa Buddhadasa Bikhu und Aung San Suu Kyi, in einem gewaltlosen Kampf für Demokratie ein. Kurz: Die kulturelle Heterogenität und die extremen Asymmetrien der weltwirtschaftlichen Machtverhältnisse haben in vielen Regionen neue Laboratorien gesellschaftlicher Selbstorganisation entstehen lassen, in denen jeweils europäische Ideen mit eigenen Denktraditionen kreativ verbunden worden. Der Modernediskurs der postkolonialen Gesellschaften, dessen Anfänge bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen, ist allerdings – von wenigen Ausnahmen abgesehen – von der europäischen Philosophie bis heute weitgehend ignoriert werden. So gibt es etwa im deutschen Sprachraum mehr wissenschaftliche Arbeiten über den politischen Islamismus als über *moderne* arabische Philosophen und der Aufklärung verpflichtete Theologen.⁸ Dieses Defizit ist nicht bloß eine innerakademische Nachlässigkeit. Denn der latente Zweifel Europas, ob die arabische Revolte von einem «geistreichen

Volk» getragen wird, hat in dem hartnäckigen Eurozentrismus der europäischen Philosophie eine nicht unbedeutende Stütze.

Gewiss setzen China und die asiatischen Tigerstaaten, aber auch Osteuropa, mit aller Vehemenz auf eine kapitalistische Modernisierung. Dennoch haftet an der Erfolgsgeschichte «nachholender Revolutionen» ein schaler Geschmack. Denn die Vision einer bloßen Ausbreitung der Synthese von Marktwirtschaft und Demokratie (Fukuyama) hat die zwei zentralen Aporien des westlichen Zivilisationsmodells bislang nicht auflösen können, nämlich die fortschreitende Zerstörung der ökologischen Grundlagen menschlichen Lebens und die soziale Zerklüftung der Weltgesellschaft, die derzeit mindestens ein Fünftel der Menschheit zu einem unmenschlichen Kampf um die nackte Existenz verurteilt.

Vor diesem Hintergrund kommt eine weitere Tiefenschicht der erschreckenden Lähmung Europas gegenüber der arabischen Revolte zum Vorschein: Europa hat offenbar den Glauben an seine eigenen demokratischen Ideale und vor allem den Glauben an eine sozial gerechte Weltgesellschaft, an der Marquis de Condorcet und John Stuart Mill noch den Fortschritt gemessen hatten, verloren. Wenn die Steigerung der eigenen Wirtschaftsmacht zur alles bestimmenden Hauptagenda wird, fällt es nicht mehr schwer, sich in zweifelhaften Allianzen mit Diktatoren bequem einzurichten. Vor diesem Hintergrund überrascht es auch nicht mehr, dass die Sorgen um die Absicherung eines Wohlstands, der nicht verallgemeinert werden kann, die Freude über den demokratischen Aufbruch einer ganzen Weltregion zunächst deutlich überwogen haben.

Doch die arabische Revolte ist trotz aller spektakulären Erfolge erst im Anfangsstadium. In vielen Ländern sind die Frontlinien noch äußerst unklar; neue Strukturen sind erst im Entstehen. Zugleich schrecken manche Machthaber selbst vor dem Einsatz des Militärs gegen die eigene Bevölkerung nicht zurück. Aber auch der Prozess der Bewusstwerdung vollzieht sich je nach kultureller Tradition in den verschiedenen Regionen äußerst unterschiedlich. Daher ist für Europa die Zeit noch nicht abgelaufen, den ersten zögerlichen Annäherungen nun auch entschiedene Zeichen der Solidarität folgen zu lassen und so ein neues Kapitel in den Beziehungen mit den Völkern des Maghreb und des Vorderen Orients aufzuschlagen. Neben der ideellen Unterstützung wären gegenwärtig auch wirtschaftliche Maßnahmen dringend erforderlich. Der gegenseitige Respekt muss sich in fairen Wirtschaftsabkommen bezeugen, in denen nicht mehr, wie z.B. in den Verträgen der EU mit Ben Ali, westlichen Konzernen Steuerfreiheit und der Transfer sämtlicher Gewinne garantiert wird, während gleichzeitig Agrarimporte der tunesischen Bauern rigoros beschränkt blieben.

Der «größte Sieg des arabischen Frühlings» liegt nach Tahar Ben Jelloun in seiner «Reife», die sich unter anderem darin gezeigt habe, dass es bei «den

großen Demonstrationen an keiner Stelle eine Parole gegen die anderen gegeben (hat): die Ausländer, die Europäer oder Israelis. Diesmal haben die Araber ihr Schicksal in die eigene Hand genommen und beschlossen, den Zug der Moderne zu besteigen, ohne sich hinter einem Alibi zu verstecken oder Schuldgefühle an den Rest der Welt zu verteilen.»⁹ In einer Zeit, in der die arabischen Völker ihre Ressentiments zu überwinden beginnen, steht auch Europa vor einer historischen Aufgabe, nämlich die Reflexe neokolonialer Arroganz endlich abzulegen und auf der Basis von Gleichberechtigung und gegenseitigem Respekt den «Zug der Moderne», der sich von Europa aus über den gesamten Globus in Bewegung gesetzt hat, zusammen mit den Akteuren der demokratischen Aufbrüche in den verschiedenen Regionen der Welt in gerechtere Bahnen zu lenken.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Essay ist eine leicht überarbeitete Version eines Beitrags, der unter dem Titel «Für eine Sprache der Anerkennung: Europa und die arabische Revolte» in der Frankfurter Rundschau (9.3.2011) erschienen ist.

² Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, 88.

³ Ebd., 85f.

⁴ The Guardian 6.2.2011.

⁵ Albert CAMUS, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1997, 21.

⁶ Ebd., 24.

⁷ Tahar Ben JALLOUN, *Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*, Berlin 2011, 11.

⁸ Einen Überblick über die moderne arabische Philosophie bietet Geert HONDRICH, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004.

⁹ JELLOUN, *Arabischer Frühling*, (s. Anm. 7) 12.

CHRISTOPH SCHÖNBORN · WIEN

FREMDKÖRPER ODER WURZEL?

Das Christentum und seine Bedeutung für Europa

Das Christentum¹ ist einerseits eine Wurzel Europas, und Europas Zukunft in der Welt hängt in erheblichem Maße davon ab, dass das den europäischen Gesellschaften bewusst bleibt. Das Wissen davon schwindet aber bedrohlich. Andererseits ist das Christentum für viele ein Fremdkörper in einer durch Vernunft, Aufklärung und Demokratie bestimmten Welt. Meine These ist, dass dieses Europa, ja in gewisser Weise diese Welt keinen Bestand haben wird ohne die Fremdheit des Christentums. Anders gesagt: Europa wird seine geschichtliche Rolle im Konzert der Weltkulturen nur spielen können, wenn es den Fremdkörper Christentum als Teil seiner Identität erhält.

Aber ist Europa nicht bereits am besten Weg, sich aus dem Konzert der Weltkulturen zu verabschieden zum Beispiel demographisch? Das könnte damit zusammenhängen, dass Europa inzwischen der a-religiöseste Kontinent geworden ist. Ich zitiere dazu zwei jüdische Stimmen.

1. Der britische Oberrabbiner Jonathan Sacks macht eine Kultur des «Konsumismus und der sofortigen Befriedigung» materieller Wünsche für den Geburtenrückgang in Europa verantwortlich. «Europa stirbt», sagte Sacks bei einem Vortrag Anfang November in London; denn seine Bevölkerung sei zu selbstsüchtig, um genügend Kinder großzuziehen: «Wir erleben das moralische Gegenstück zum Klimawandel, und keiner spricht darüber.»

Der höchste Vertreter des Judentums in Großbritannien beschreibt Europa als die am stärksten säkularisierte Region der Welt. Zugleich sei es der einzige Kontinent mit sinkenden Bevölkerungszahlen. Und der Oberrabbiner sieht einen deutlichen Zusammenhang zwischen Religiosität und Wertschätzung der Familie: «Wo immer Sie heute hinschauen, bei Juden, Christen oder Muslimen: Je religiöser die Gemeinschaft, desto größer ist im Durchschnitt die Familie.»

CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN OP, geb. 1945, ist Erzbischof von Wien und Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz. 1975-1991 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Eltern zu sein bedeute «massive Opfer» an Geld, Aufmerksamkeit, Zeit und emotionaler Energie, sagte Sacks und fragte: «Wo im modernen Europa finden Sie heute noch Platz für ein Konzept des Verzichts zugunsten der künftigen Generationen?» Der Oberrabbiner verglich die Entwicklung in Europa mit dem niedergehenden antiken Griechenland mit seinen «Skeptikern und Zynikern».

Religiöser Glaube sei wesentlich für den Zusammenhalt einer Gesellschaft, so Sacks weiter. «Gott ist zurück», stellte er fest, aber Europa bekomme das nicht mit, und das sei sein «größter kultureller und intellektueller blinder Fleck».²

2. Prof. Joseph H.H. Weiler, Professor für Europarecht an der New York University, orthodoxer Jude, stellt in einem aufsehenerregenden Buch «Ein Christliches Europa. Erkundungsgänge»³ die Frage, warum die Europäer solche Angst hätten, die Evidenz anzuerkennen und zu benennen, dass Europa christliche Wurzeln habe. Er spricht von einer europäischen «Christophobie». Auch er sieht einen Zusammenhang zwischen dieser Vergessenheit und der demographischen Entwicklung Europas.

3. Im Oktober 2007 trafen sich die Vorsitzenden der europäischen römisch-katholischen Bischofskonferenzen zur jährlichen Vollversammlung, diesmal im portugiesischen Marienwallfahrtsort Fatima. Thema war die Familie in Europa. Ein Bischof brachte die von ihm und von anderen als dramatisch eingeschätzte Lage folgendermaßen auf den Punkt: Könnte nicht schon bald der Zeitpunkt kommen, da die europäische Gesellschaft in ihrer Mehrheit den Christen sagt: Ihr seid ein Fremdkörper unter uns! Eure Werte sind nicht unsere. Die «europäischen Werte» sind anders als die christlichen. Ihr gehört nicht zu uns!

Wenn es so käme, wäre das überraschend? Das Judentum hat in seiner langen Geschichte diese Fremdheit oft zu spüren bekommen, von Seiten der alten Großreiche des Orients und später von Seiten der Christenheit. Ist Fremdheit nicht auch im Kern des Christentums grundgelegt? «Wenn die Welt euch hasst, dann wisst, dass sie mich schon vor euch gehasst hat», sagt Jesus im Abendmahlsaal (Joh 15,18). «Gleicht euch nicht dieser Welt an» mahnt der Apostel Paulus die Gemeinde von Rom (Röm 12,2). «Da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt, ermahne ich euch: Gebt den irdischen Begierden nicht nach, die gegen die Seele kämpfen», sagt der Apostel Petrus (1 Petr 2,11).

Sie fühlen sich als Fremdlinge in dieser Welt, von dieser ausgestoßen und verachtet. Aber sie akzeptieren diese Fremdheit. «Unsere Heimat ist im Himmel» sagt Paulus (Phil 3,20). Gleichzeitig schauen sie sehnsüchtig nach der kommenden Stadt aus (vgl. Hebr 13,14), dem himmlischen Jerusalem (vgl. Offb 21,10).

Diese «Fremdlinge» sind aber alles eher als eine Sekte, die sich von der Welt abschließt. Sie wollen diese Welt gestalten, die Verhältnisse ändern,

indem sie Menschen ändern. Sie nennen das «*Metanoia*», Bekehrung, und sind für «Fremdlinge» erstaunlich engagiert, eine humanere Gesellschaft aufzubauen.

Hat diese seltsame Mischung von Jenseitshoffnung und Diesseitsengagement Europa geprägt, oder ist Europa erst auf dem Weg zu seiner Identität, seit es sich von den Paradoxien des Christentums gelöst und von kirchlicher Abhängigkeit emanzipiert hat? Der Versuch, an den Anfang der europäischen Verfassung ein Bekenntnis zur christlichen Tradition als wichtigstes Element europäischer Identität zu stellen, ist gescheitert. Die Argumente, die in der Diskussion um die berühmte Präambel dafür genannt wurden, waren: Europa ist multireligiös geworden und muss dies in seiner Verfassung reflektieren und die auf Vernunft und Aufklärung basierende demokratische Kultur musste gegen das Christentum erkämpft werden. Für beide Argumente gibt es zwar starke Gründe, die Folgerungen, die daraus gezogen werden, halte ich aber für falsch, wie noch gezeigt werden soll.

Um dem Thema auch nur annähernd gerecht zu werden, sind wenigstens in groben Zügen die wichtigsten geschichtlichen Etappen des Weges von Christentum und Europa nachzuzeichnen. Ohne Bedenken der Geschichte sind unsere Überlegungen zur Gegenwart bodenlos. Ich beschränke meine exemplarischen Ausführungen auf die großen geschichtlichen Etappen der Antike, des Mittelalters und der Moderne.

I. DAS CHRISTENTUM – ANFANGS EIN FREMDKÖRPER?

«Das Christentum tritt hervor in einer Welt, die durch die römische Friedensordnung (*pax Romana*) zugleich befriedet und gefesselt wird. Und es trifft in den ersten Jahrhunderten seiner Ausbreitung auf eine universelle politische Religion: den Kaiserkult»⁴. Die römische Kultur hatte keine Probleme mit der Integration fremder Religionen, und diese hatten keine Mühe, sich in den Kaiserkult zu integrieren.

Es gab eine Ausnahme: das Judentum, und in seiner Folge das Christentum. Alle die Kulte, die die Soldaten von ihren Kriegszügen mitbrachten und denen Sklaven wie Freigelassene anhängen, fanden ihren Platz im römischen Pantheon. Nur die Juden und die Christen weigerten sich, ihre Religion als eine unter anderen dort einzufügen.

Man warf ihnen dementsprechend scharf vor, sie seien gesellschaftsfeindlich. Ihr Anspruch, die *vera religio* zu sein, wurde als anmaßend empfunden. Beiden Religionen warf man vor, sie hegten ein «*odium humani generis*», den Hass auf die übrige Menschheit.

Paradox ist die Verknüpfung des Anspruchs, die *vera religio* zu sein, mit der Überzeugung, damit die universale, allen vernünftig denkenden Menschen einsehbare *vera philosophia* zu vertreten, wie es der römische Philo-

soph Justin tut. In seinem faszinierenden Dialog mit dem Rabbiner Tryphon (um 150) schildert er seinen Weg zum christlichen Glauben. Nachdem er von so ziemlich allen damals modischen und konkurrierenden Philosophenschulen gekostet hatte, ohne mit einer von ihnen wirklich zufrieden zu sein, begegnet er, am Meeresstrand wandelnd, einem alten Mann, der ihm eine andere Philosophie kundtut, deren Mitte Christus ist. Diese Philosophie erfasst ihn, in ihr erkennt er die wahre Philosophie, die er immer gesucht hatte. Das Christentum ist die wahre Philosophie. Von Anfang an herrscht der Anspruch, dass in der partikulären Offenbarung durch die Propheten und durch Jesus Christus die universal gültige und der Vernunft zugängliche (oder zumindest ihr nicht widersprechende) Wahrheit zur Sprache kommt.

Der Widerspruch ist heftig. Er wird sich politisch in massiven Verfolgungen äußern. Das Martyrium wird aber nochmals als Bestätigung gesehen, dass das Christentum die *vera religio*, die *vera philosophia* ist, für die zu sterben sich lohnt. «*Sanguis martyrum semen christianorum*» sagt Tertullian, «das Blut der Märtyrer ist ein Samen für – neue – Christen».⁵ Angesichts der massiven Verfolgungen und der literarischen Anfeindungen ist die rasche Verbreitung des Christentums über die ganze, damals bekannte Welt und die Entwicklung zur Staatsreligion des Römischen Reiches, ein Wunder, oder weniger emphatisch eine schwer zu erklärende Entwicklung.

So stehen wir vor der Frage: Wie wurde der Fremdkörper Christentum zur Wurzel Europas? Gerne wird dabei auf eine Szene im Leben des Apostels Paulus verwiesen, die diesen Wandel symbolisieren kann. Sie steht im 16. Kapitel der Apostelgeschichte. Paulus befindet sich in Troas, in Kleinasien, auf seiner zweiten Missionsreise. Da erscheint ihm im Traum ein Makedonier, ein Grieche, und bittet ihn: «Komm und hilf uns!» «Auf diese Vision hin», so schreibt Lukas, der Paulus begleitet, «wollten wir sofort nach Mazedonien abfahren; denn wir waren überzeugt, dass uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden» (Apg 16, 9-10). So kam das Evangelium erstmals nach Europa, nach Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth und schließlich bis nach Rom, wo Paulus, ebenso wie Petrus, für seinen Glauben starb.

Was kam da nach Europa? Manche meinen, es war ein Fremdimport, für andere ist es etwas, das Europa erst Europa werden ließ. Davon aber musste es sich, nach Ansicht mancher, erst in einem langen Prozess der Aufklärung emanzipieren und muss es immer noch, um von Fremdbestimmungen frei zu werden. Jetzt aber, da diese «Emanzipation» Wirklichkeit zu werden sich anschickt, erheben sich besorgte Stimmen, die vor den Folgen einer Entchristlichung Europas warnen. So warnt etwa Jürgen Habermas vor einer «entgleisenden Moderne» und beobachtet besorgt einen Verfall des ethischen Bewusstseins, eine Tendenz zur Entsolidarisierung und eine Verknappung der «Ressource Sinn». Hier wäre vieles zu nennen, was sich bei genauerem

Hinschen als Frucht der christlichen Wurzeln erweist und nicht verloren gehen sollte. Ich gebe drei Beispiele:

1. Die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen, von der die Bibel auf der ersten Seite spricht, ist von nie zu überschätzender Bedeutung für das, was – hoffentlich – heute und auch in Zukunft als «europäische» Werte bezeichnet zu werden verdient. Die Gottebenbildlichkeit des Menschlichen ist die Basis der Menschenwürde, die Garantie ihrer Unbedingtheit und Universalität. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass diese Würde durch nichts genommen werden kann, weder durch Verbrechen noch durch Behinderungen, weder durch Religionsverschiedenheit noch durch kulturelle, ethnische, geschlechtliche Differenzen. Der Mensch ist immer «nach Gottes Bild, ihm ähnlich», unveräußerlich.

Dieses Verständnis, das wir dem jüdisch-christlichen, biblischen Erbe verdanken, ist heute wieder bedroht, wie es schon fremd war, als das Christentum auf den Plan trat. Verbunden mit Jesu Lehre und Praxis, die gerade die Armen, die Kranken und Leidenden, aber auch die Sünder als die besonderen Lieblinge der göttlichen Güte sieht, war diese Sicht der universal geltenden Würde aller Menschen ein schockierender Fremdkörper im kulturellen Umfeld des römischen Reiches. In seiner «Griechischen Kulturgeschichte» beschreibt Jakob Burckhardt diesen Kontrast: «Eine Missgeburt ist nicht nur, wie heute, ein Unglück für die Familie, sondern ein Schrecken, der Versöhnung der Götter heischt, für die ganze Stadt, ja für das Volk. Man sollte also nichts Verstümmeltes aufziehen ... Nach Plato sollten auch kränkliche Leute nicht leben und jedenfalls keine Nachkommenschaft hinterlassen»⁶. Ganz zu schweigen «von der sonstigen Beschränkung der Volksmenge durch Abtreibung, von der Nullität der Sklavenehe, die jedenfalls massenhafte Kindertötung mit sich brachte, von der Kindertötung der Armen ...»⁷ – doch damit genug der antiken Schrecken, die erschütternd heutiger Eugenik, Euthanasie und Abtreibungspraxis entsprechen.

Damals konnte das Christentum dem übermächtigen Mainstream der heidnischen Welt nur eines entgegensetzen: eine alternative Praxis. In einem frühchristlichen Dokument, dem sogenannten «Brief an Diognet», kommt diese christliche «Kontrastgesellschaft» schön zum Ausdruck: «Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben.

Und sie bewohnen griechische und nichtgriechische Städte, wie es ein jeder zugeteilt erhalten hat; dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensweise, befolgen aber dabei die außerordentlichen und paradoxen Gesetze ihres eigenen Staatswesens.

Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie fremde Ansässige; sie erfüllen alle Aufgaben eines Bürgers und erdulden alle Lasten wie Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde.

Sie heiraten wie alle und zeugen Kinder, jedoch setzen sie die Neugeborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, kein gemeinsames Lager.»⁸

Kurz, die Christen sind keine Sekte, die sich abschließt, sondern eine Alternative, die sich durch ihre Glaubwürdigkeit anbietet. Kardinal Walter Kasper sagte auf der Europa-Bischofssynode im Jahre 2000: «Die Christen wird man in Zukunft an dem erkennen, was sie *nicht* tun». Überall in Europa, selbst im säkularisierten Westeuropa, finden wir heute gerade junge Menschen, die nach dem «Rezept» des Diognet-Briefes leben und damit zeigen, dass die Kraft der christlichen Botschaft stärker ist als aller Mainstream: Ihr «Nein» zu vielem heute Üblichem ist ein «Ja» zur christlichen Alternative.

2. Dem einen Schöpfer und der gleichen Gottebenbildlichkeit der Menschen entspricht die Überzeugung von der *Einheit des Menschengeschlechts*. Alle Menschen sind, ausnahmslos, Mitglieder der einen Menschheitsfamilie. Wie fremd diese Vorstellung der Antike war zeigt die Reaktion des römischen Philosophen Kelsos in seiner Streitschrift gegen das Christentum: Zu behaupten, dass die Menschheit eine sei, ist «die Sprache des Aufruhrs». Griechen und Barbaren sollen auf einer Ebene stehen? Die bloße Idee empörte ihn. Für ihn ist es undenkbar, der Aussage des Paulus zuzustimmen: «Ihr seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde oder Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles in allen» (Kol 3,10-11). Max Horkheimer hielt diese Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts für einen der wichtigsten Beiträge der jüdisch-christlichen Tradition zur Entwicklung Europas.⁹

Doch diese Überzeugung droht Europa wieder fremd zu werden. Die schreckliche Geschichte der Rassenideologien des 19. und 20. Jahrhunderts spricht dafür. Die neuen xenophoben Bewegungen geben Anlass zur Sorge, dass diese wirklich überwunden sind, so sehr die Angst vor zu viel Zuwanderung auch verständlich ist.

Papst Pius XII., oft gescholten wegen seiner umstrittenen Haltung im 2. Weltkrieg, hat in seiner viel zu wenig bekannten ersten Enzyklika vom Oktober 1939 in aller Klarheit gegen die Rassenideologie Stellung bezogen und berief sich dazu vor allem auf das Argument, dass die Menschheit *eine* ist.

«Wunderbare Schau, die uns das Menschengeschlecht sehen lässt in der Einheit eines gemeinsamen Ursprungs in Gott ... in der Einheit der Natur, bei allen gleich gefügt aus stofflichem Leib und geistiger, unsterblicher Seele;

in der Einheit des unmittelbaren Ziels und seiner Aufgabe in der Welt; in der Einheit der Siedlung auf dem Erdboden, dessen Güter zu nutzen alle Menschen naturrechtlich befugt sind, um so ihr Leben zu erhalten und zu entwickeln; in der Einheit des übernatürlichen Endziels, Gottes selbst, nach dem zu streben alle verpflichtet sind; in der Einheit der Mittel, um dieses Ziel zu erreichen; ... in der Einheit des Loskaufs, den Christus für alle gewirkt hat.»¹⁰

«Dieses «Gesetz der Solidarität und Liebe» (Pius XII) versichert uns, dass bei aller reichen Vielfalt der Personen, Kulturen und Völker alle Menschen wahrhaft Brüder und Schwestern sind» (KKK 361). Sollte dieses «Gesetz der Solidarität und Liebe», das das Christentum als Ideal und als Aufgabe in Europa eingewurzelt hat, erneut zu dem Fremdkörper werden, der es am Anfang war?

3. Weil der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist, besitzt er jene Gabe, die ihn Gott am ähnlichsten macht: die Freiheit. Im Unterschied zu den heidnischen Göttern, die zusammen mit den Menschen unter der Herrschaft des *fatum* stehen, hat das biblische Menschenbild die Freiheit gebracht. Ein Gott, der vom Menschen will, dass er Ihn «von ganzem Herzen» liebt, kann dieses Herz nicht zwingen wollen, soll es in Liebe antworten. Hier ist die tiefste Wurzel aller Religionsfreiheit.

Die gewaltigste «Erfindung» der biblischen Religion ist die Freiheit: die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die Gott dem Menschen gegeben hat, weil nur ein freiwillig antwortender Mensch ein Gott wirklich liebender sein kann. Liebe verbannt den Zwang. «Glauben kann der Mensch nur freiwillig» (*Credere non potest nisi volens*), sagt Augustinus¹¹. Trotz aller Verstöße gegen die eigene Freiheitslehre, die es im Lauf der christlichen Geschichte gegeben hat, bleibt diese Lehre die Grundlage für die Freiheitsrechte, die Europa großgemacht haben. Paradoxerweise ist diese Sicht der Freiheit gerade in der Neuzeit immer wieder in Frage gestellt worden. Deterministische Denkmodelle, die Bestreitung der Freiheit durch gewisse Richtungen der Gehirnforschung, aber auch philosophische und psychologische Infragestellungen der effektiven Freiheit des Menschen erinnern erstaunlich an manche fatalistische Ansichten, die vorherrschten, als das Christentum im ersten Jahrhundert seinen Weg nach Europa nahm. Werden wir diese Freiheit verlieren, wenn ihre christlichen Wurzeln verloren gehen?

Spätestens hier meldet sich, so vermute ich, massiver Protest: Hat die Neuzeit ihre Freiheit nicht mühsam *gegen* das Christentum erobern müssen? Es scheint als wäre das, was an christlichen Wurzeln in Europa einmal stark war, heute eher die Behinderung der Freiheit durch dogmatische und moralische Barrieren.

II. MITTELALTER – DIE «FINSTERE» ZEIT EUROPAS?

Bisher wurde an drei Beispielen das Neue, welches das Christentum Europas gebracht hat, benannt: Die Gottebenbildlichkeit aller Menschen; die Einheit der Menschheitsfamilie und die Gabe der Freiheit. Andere Beispiele sind: das Verständnis von Zeit nicht zyklisch, sondern linear, also die Geburt der Geschichte; das Verständnis von Arbeit, exemplarisch im *ora et labora* des Hl. Benedikt, nicht als sklavischer Zwang, sondern als Verwirklichung des Menschen und als Mitwirken am Werk des Schöpfers¹².

Doch das Problem ist nicht das idealtypisch gesehene Ur- und Frühchristentum, sondern die «Christenheit», d.h. jene Gestalt des Christentums, die dieses mit der Konstantinischen Wende und vor allem seit der Erhebung zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius im Jahre 380 angenommen hat. Es ist die Christenheit mit ihrer alles beherrschenden Macht und Pracht, ihren Kathedralen und Klöstern, aber auch ihren Kreuzzügen und Ketzerverfolgungen, kurz: jenes «finstere» Mittelalter, aus dem die «lichtvolle» Aufklärung (und zuvor schon die Reformation) angeblich herausgeführt hat. Dieses im «Kanon der wohlerworbenen Vorurteile» fest verwurzelte Bild taucht immer wieder auf, wenn in den Auseinandersetzungen der Gegenwart der Verdacht geäußert wird, «die Kirche», insbesondere der Papst und die Römisch-Katholische Kirche, wollen Europa «ins finstere Mittelalter zurückschicken».

Doch genug der Ironie, kommen wir zur Sache. Das frühe, vorkonstantinische Christentum hat immer wieder eine große Faszination ausgeübt. Alle, vorsichtiger: viele der Erneuerungsbewegungen, die die europäische Christenheit kannte, haben sich an dieser Anfangszeit orientiert, als der christliche Glaube ohne Waffen, ohne den Schutz und die Gesetze von Kaiser und Staat den Weg zu den Herzen der Menschen fand. Wir werden darauf bei den Schlussfolgerungen noch zurückkommen.

Jetzt geht es aber darum, einen Blick auf die Epoche der «Christenheit», auf die mehr als tausend Jahre zwischen der Konstantinischen Wende und dem Beginn der Neuzeit, zu werfen. Nebenbei gesagt: Wer nach dem wohl finstersten Jahrhundert der Menschheitsgeschichte, dem «Jahrhundert der Wölfe», wie Ossip Mandelstam das 20. Jahrhundert nannte (der jüdisch-russische Dichter war eines der Millionen von Opfern des sowjetischen Terrors), wer nach diesem Jahrhundert das Mittelalter noch «finster» nennt, muss sich sagen lassen: Lernen Sie Geschichte!

Die neue Epoche, das «Mittelalter», beginnt in gewisser Weise mit dem Christwerden des Kaisers. Das war wohl ein berechtigter Traum der verfolgten Christen: Wenn einmal der Kaiser Christ würde, wäre die Freiheit der Kirche gesichert. Sie wäre vor Verfolgung geschützt, könnte sich frei entfalten. Der Traum war schnell vorbei. Welchen Platz hat der Kaiser, der

Christ geworden ist: Herrscht er über die Kirche? Auch unter einem christlichen Kaiser gilt das Wort der Apostel vor dem Hohen Rat in Jerusalem: «Man muss Gott mehr gehorchen als dem Menschen» (Apg 5,29). Ambrosius von Mailand widersteht dem christlich gewordenen Kaiser ins Angesicht mit Worten, die so etwas wie die Charta der «abendländischen Kirchenfreiheit» (so der Titel des Buches von Hugo Rahner, 1943, in der Schreckenszeit des Nationalsozialismus geschrieben) darstellen: «Der Kaiser ist *in* der Kirche, er ist nicht *über* der Kirche. Ein guter Kaiser sucht die Kirche zu fördern, nicht sie zu bekämpfen. So untertänig wir dies sagen, so unerschütterlich halten wir daran fest, auch wenn man uns droht mit Scheiterhaufen und Schwert und Verbannung. Wir Knechte Christi haben das Fürchten verlernt.»¹³

Damit ist die Debatte eröffnet, die über tausend Jahre das Leben des Abendlandes – anders als die östliche Hälfte Europas – prägen sollte: das Miteinander und Gegeneinander von *imperium* und *sacerdotium*, zugespitzt im Kampf um die jeweilige Rolle von Papst und Kaiser.

Zwei Päpste stehen symbolisch und real für die Entwicklung, die das christliche Abendland ermöglichten, es aber auch in seine tiefste Krise führten: Papst Gregor der Große (590–604) litt unter dem Verfall Roms, zu dessen hohem Adel er gehörte. Er sah, dass vom Kaiser in Ostrom zwar der Herrschaftsanspruch über, aber keine Hilfe für das Weströmische Reich zu erwarten war. Deshalb begann die Kirche selbst die Rolle einer Hüterin und Statthalterin des weströmischen Imperiums zu übernehmen. Bis in die Gestaltung der Symbolsprache versuchte Papst Gregor dem Bischof der Römischen Kirche als Pontifex Maximus den Herrschaftsanspruch zu sichern und Rom als *caput mundi* eines christlichen, weströmischen Reiches zu behaupten. Das gelang ihm zwar nur symbolisch, aber es gab den Römern ein neues Selbstbewusstsein und der Kirche ein Ziel.

Zweihundert Jahre später hat sein Nachfolger Leo III. eine weitreichende Entscheidung getroffen: Er bat die Franken um Hilfe und krönte im Jahre 800 den fränkischen König Karl den Großen zum Römischen Kaiser. Für den byzantinischen Kaiser war dies ein tiefer Verrat an der Einheit des Reiches und der Christenheit. Bis heute leiden die beiden «Lungenflügel» der Christenheit, der östliche und der westliche, an der immer tieferen gegenseitigen Entfremdung, die schließlich zur Trennung des Jahres 1054 führte. Für den Westen Europas war diese Kaiserkrönung ein entscheidender Schritt zu einer eigenen Entwicklung der «abendländischen Christenheit».

Die Folgen dieser Entscheidung sind bekannt: mit der Entwicklung des «Heiligen Römischen Reiches» (*Sacrum Romanorum Imperium*) entstand im Lauf der Jahrhunderte eine eigene, hohe, christlich geprägte Kultur, das lateinische Mittelalter. Doch entwickelte sich ein ebenso langer Konflikt, wer eigentlich an der Spitze des Reiches stehe: der Kaiser, der das Reich im

göttlichen Auftrag regieren sollte, oder der Papst als Pontifex Maximus, der Stellvertreter Christi, der den Kaiser erst zum Kaiser machte?

Wir wissen, dass der Konflikt mit dem Sieg des Sacerdotium über das Imperium ausging. Aber es war ein Pyrrhus-Sieg. Die Vorstellung, der Papst könne allein eine übernationale Herrschaft in Europa verwirklichen, erwies sich als Illusion. Die Dynamik der Kämpfe der europäischen Könige und Fürsten um die Bildung unabhängiger Nationen und um Landeshoheit erwies sich als stärker. Am Ende von vielen Kriegen wurde aus dem Sacerdotium ein mittelalterlicher Staat, der Kirchenstaat, ohne Bedeutung im europäischen Konzert der Mächte. Bedeutung behält der Papst nur durch seinen geistlichen, ideellen Anspruch als Vertreter eines universalen Glaubensangebotes. Der Kampf um die Herrschaft im Reich und dann um einen «Kirchenstaat» in Konkurrenz zu weltlichen Mächten schwächte diese geistliche Bedeutung des Papstes eher, als dass sie sie stärkte.

Die Konsequenz war eine tiefe Krise, die im Mittelalter begann und in die Reformation, die westliche Kirchenspaltung, die Konfessionskriege und schließlich in Aufklärung und Säkularisation mündete.

Aus dieser Geschichte gilt es eine Lehre zu ziehen: Es ist ein Irrtum anzunehmen, dass eine Religion, eine Glaubensgemeinschaft vor allem dadurch gestärkt wird, dass sie sich mit staatlicher und politischer Macht verbindet. Religion bedarf gewiss des Schutzes des Staates (wie auch der Staat der Kraft der Religion bedarf), aber es tut der Religion nicht gut, wenn sie sich mit staatlichen Gebilden und politischen Institutionen identifiziert. Unterscheidung tut not und tut beiden gut. Das ist die Lehre der langen Geschichte der Christenheit. Sie gedieh immer dann am besten, wenn sie keine Deckungsgleichheit mit dem Staat anstrebte, sondern sich als inspirierende, gestaltende Kraft authentischen Glaubens erwies.

Bei diesen Überlegungen zum Mittelalter darf es deshalb nicht nur um den Konflikt *sacerdotium – imperium* gehen, sondern auch um die Kraftquellen des christlichen Lebens, die erst das Abendland hervorgebracht haben. Allen voran sind hier die Orden und Klöster zu nennen. Man kann deren Wirkung nicht überschätzen. Ohne die irischen Mönche hätte es keine Christenmission in Europa gegeben und das Erbe der Antike, der vorchristlichen wie der christlichen, wäre untergegangen. Klöster waren Zentren der Bildung und der Wissenschaft. Sie kämpften um die Reinheit des Glaubens. Sie machten Länder urbar, entwickelten Landwirtschaft und Handwerk. Sie notierten und bewahrten die Geschichte und bildeten Netzwerke der Kommunikation über ganz Europa.

Gewiss gab es zyklisch Phasen der Schwäche und des Niedergangs. Aber Welle um Welle kamen Erneuerungen von unglaublicher Vitalität: Im Jahre 910 wurde in Cluny das Reformkloster gegründet. Zweihundert Jahre später gab es in Europa tausendzweihundert Klöster, die nach der Clunia-

zensischen Reform lebten und im sozialen, wirtschaftlichen, künstlerischen, vor allem aber im geistlichen Bereich eine unvorstellbare Vitalität entfalteten. Durch Cluny, sagt Papst Benedikt XVI., «begannt sich in den verschiedensten Regionen Frankreichs, in Italien, in Spanien, in Deutschland und in Ungarn ein Europa des Geistes abzuzeichnen».¹⁴

Als Cluny Zeichen des Niedergangs zeigte, folgte die nächste gewaltige Erneuerungswelle: Mit Bernhard von Clairvaux überzogen im 12. Jahrhundert die Zisterzienser in kürzester Zeit ganz Europa mit einem eng kommunizierenden Netz von Klöstern. Als im 13. Jahrhundert die Städte aufzublühen begannen, wirkten Franziskus und die Armutsbewegung.

Welches Potenzial an Freiheit, was für eine intensive Lebendigkeit lag in diesen Erneuerungsbewegungen. Es wird viel zu wenig bedacht, wie sehr das Freiheitsbewusstsein Europas von daher geprägt wurde. Von seinen Anfängen an ermöglichte das Christentum «das Heraustreten aus der weltlichen sozio-politischen Ordnung». Das «man muss Gott mehr gehorchen als dem Menschen» brachte ein Element der persönlichen Freiheit gegenüber den gesellschaftlichen Zwängen. Eines der eindrucksvollsten Beispiele dafür ist die Szene aus Assisi, im Jahre 1207, als der junge Francesco Bernadone seinem Vater und der weltlichen Obrigkeit den Gehorsam aufkündigte, um allein Gott zu gehorchen. Er gab dem Vater sein Gewand zurück, um nackt dem nackten Christus zu folgen. Diese Freiheit radikal christlichen Lebens hat in allen Jahrhunderten große schöpferische Kräfte freigesetzt. Die innere Dynamik Europas hat hier eine ihrer Ursachen. Selbst im säkularen Europa wirkt die Strahlkraft dieser radikalen Nachfolge Christi weiter. Um meine Schlussfolgerungen vorweg zu nehmen: ich bin überzeugt, dass hier eines der großen Hoffnungspotenziale Europas liegt. Wie im Mittelalter die großen Erneuerungsbewegungen die Christenheit aufgeweckt und dynamisiert haben, so war es auch in der Neuzeit. Und so ist es bis heute. Die Kirche (ich spreche hier von der katholischen, es gilt aber auch von den anderen christlichen Kirchen) hat oft ungeahnte Ressourcen der Erneuerung. Warum sollten uns nicht manche Überraschungen bevorstehen, wie jene, die der Poverello von Assisi vor 800 Jahren ausgelöst hat?

III. NEUZEIT: DIE ANDERE SICHT EUROPAS

Wer nicht, wie ich, die Wurzel Europas im Erbe des antiken Christentums und dessen Weiterwachsen im Mittelalter sieht, blickt dann für gewöhnlich auf die Reformatoren und die Aufklärung, im Widerspruch zur katholischen Kirche. In dieser Sicht ist das moderne Europa vor allem ein «Kind der Aufklärung», die ihre Werte und Sichtweisen oft gegen die Kirche, ja gegen das Christentum artikuliert und erkämpft hat. Immer wieder wird der Einwand formuliert, die Menschenrechte in Europa seien gegen den zähen

Widerstand besonders der katholischen Kirche erkämpft worden, daher könnten sie gar nicht auf das Christentum zurückgehen.

Die Glaubenspaltung im 16. Jahrhundert hat die abendländische Gesellschaft zutiefst erschüttert. Wir können uns kaum vorstellen, welche Traumata die Abgrenzung von «neuem» und «altem» Glauben für die Menschen bedeutet hat. Man hat die daraus folgenden Religionskriege «hermeneutische Bürgerkriege» genannt, weil sich die streitenden Parteien durch verschiedene Auslegungen der für alle gleichen Bibel legitimierten.

Eine der schlimmsten Folgen der Religionskriege war die «Territorialisierung» des religiösen Bekenntnisses: *Cuius regio eius religio*. Der Wohnort bestimmt das Religionsbekenntnis. Bis heute leidet die europäische Politik an den Folgen dieses Prinzips: Funktionalisierung der Konfession für die nationale Identität, sei es etwa in mehrheitlich orthodoxen Ländern (Griechenland, Rumänien, Bulgarien) oder im tragischen nordirischen Bürgerkrieg. Ist das katastrophale Konzept des «ethnic cleansing» etwa am Balkan nicht auch eine tragische Weiterführung dieses Europa zerreißenden Prinzips? Die Vertreibung der Deutsch- oder Ungarischsprachigen aus der Tschechoslowakei ist ein weiteres krasses Beispiel dafür. Die Balkankriege der 90er-Jahre ebenfalls. Es ist eine schreckliche Zeit, wenn das friedliche Zusammenleben von Religionen, Sprachen, Kulturen und Völkern nicht mehr möglich scheint. Das Vielvölkerreich der Habsburger war ein Gegenmodell. Kein Wunder, dass es zerstört wurde, obwohl es wie kaum eine andere europäische Realität die heute angestrebte Integration vorwegnahm. Eine zweite Folge der Konfessionskriege war, dass die Menschen von den theologischen Konflikten genug hatten. Es musste eine Basis gefunden werden, auf der unabhängig von Theologie und Konfession ein Staat gebaut werden konnte, und die, so meinten Denker wie Hobbes oder Spinoza, finde man im mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken. In der Physik und in der Mathematik gibt es keine Ketzer. Hier müsse die Basis sein, um sich auch über Recht, Ethik und Metaphysik zu verständigen, unabhängig von Gesichtspunkten des Glaubens. Die unglaubliche Erfolgsgeschichte des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens erweist scheinbar ganz, dass die Religion rückschrittlich, die wissenschaftliche Weltanschauung fortschrittlich ist. Schlimmer noch: die Religionskriege scheinen zu bestätigen, dass Religionen die Menschen gegeneinander aufbringen, die Aufklärung hingegen sie frei macht.

Wenn wir noch tiefer gehen, stoßen wir über die Frage der Religionen hinaus zur Gottesfrage vor. Sie ist letztlich angesprochen, wenn wir die Krise Europas seit der Glaubenspaltung betrachten. Der Philosoph Odo Marquard spricht von einer «Tribunalisierung Gottes»: Gott selbst wird angeklagt. Die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Gottes Güte und dem Übel wird neu und akut gestellt: *Unde malum?* Woher kommt das Böse?

Auf diese Frage kann nun freilich das naturwissenschaftliche Weltbild keine Antwort geben. Genauer: der Versuch, darauf Antwort zu geben, war der Fortschrittsglaube: Einmal wird der Fortschritt alle Übel beseitigen, die Krankheiten werden durch die Fortschritte der Medizin überwunden, die Ungerechtigkeiten durch wirtschaftlichen Fortschritt. Der Fortschrittsglaube hat die Religion ersetzt.

Aber er hat zwei Haken: erstens hilft mir heute ein künftiger Fortschritt nicht mehr. Dann bin ich schon tot. Denn «on the long run we are all dead». Das schon geschehene Unrecht und Leid wird dadurch nicht ungeschehen gemacht. Zweitens besteht berechtigter Zweifel am unbegrenzten Fortschritt, einen solchen gibt es nicht. Die Heilserwartungen, die der Marxismus und andere Formen des Fortschrittsglaubens hegten, haben sich nicht erfüllt. Sie können sich nicht erfüllen. Denn wir sind nur Gast auf Erden. Die Zeit unserer Pilgerschaft ist begrenzt, die Ressourcen unserer Erde, auf der wir pilgern, ebenso. Die Frage ist am Ende des Tages nüchtern zu stellen: War das schon alles?

Schluss: Christentum – Wurzel und Fremdkörper

Die Situation des Christentums in Europa ist paradox. Es scheint weitgehend marginalisiert. Die Kirchen sind «unter ferner liefen» auch noch da. Aber sie haben kaum ein gewichtiges, prägendes Wort. Und doch sehe ich sie nicht als «Auslaufmodell» in einem Europa, in dem die Sinnressourcen knapp werden.

In mancher Hinsicht sind wir wieder am Anfang des Christentums: in einer religiös und kulturell pluralen, weitgehend «heidnischen» Welt, in der die in Jahrhunderten eingeübten christlichen Grundhaltungen verlernt wurden, in der Astrologie und Abtreibung, Aberglaube und Ängste vorherrschen. Die Christen sind zwar nominell in Europa die große Mehrheit, die «praktizierenden» Christen aber sind eine Minderheit.

Ich sehe die Situation des Christentums in Europa als höchst spannend und chancenreich. Es ist in vieler Hinsicht ein Fremdkörper – und weckt doch bei vielen, das Gefühl von Heimat. Es gibt in Europa zunehmend «Heimkehrer», Menschen, die aus einer völlig säkularen Lebensweise heraus den Weg zu einem bewussten Glauben finden. Sie beschreiben ihren Weg oft als ein Nach-Hause-kommen.

Hier liegt die unverwechselbare Kraft des Christentums: es verleiht eine doppelte Bürgerschaft, eine irdische und eine himmlische. Es lädt ein zu loyalem Mitwirken in der Gesellschaft, zum Annehmen der Verantwortung für die *civitas terrena*, ohne diese utopisch umstülpen oder umstürzen zu wollen. Dieses gelassene Engagement im Zeitlichen hat seinen Grund in der gleichzeitigen Zugehörigkeit zur *civitas Dei*. Dieser Anspruch, nicht nur

Bürger der irdischen *civitas* zu sein, hat alle totalitären Denker und Diktatoren zum Hass auf die Kirche bewogen. Denn der Christ ist frei dem Staat gegenüber, weil er nie nur Staatsbürger ist. Nie kam diese «Freiheit eines Christenmenschen» schöner zum Ausdruck als bei den «Bekennenden Christen», die sich in der Freiheit des Glaubens dem totalitären Zugriff des Staates entzogen. Dietrich Bonhoeffer ist ein leuchtendes Beispiel dieser Freiheit, und ebenso der einfache oberösterreichische Bauer Franz Jägerstätter, um nur zwei zu nennen.

Dieses Ferment der Freiheit hat das Christentum im heutigen Europa einzubringen, als Freiheit gegenüber den Ansprüchen des Mainstream, der *political correctness* oder einfach dem Zwang der Mode.

Diese Freiheit hat eine tiefere Quelle, eine unerschöpfliche Ressource. Oben war von dem erstaunlichen Phänomen der raschen Ausbreitung des Christentums in seinen Anfängen die Rede. Ich sehe dafür neben anderen Gründen vor allem einen: Diese Ausbreitung hat mit *dem* zu tun, der dazu ausdrücklich den Auftrag gegeben hat und dabei versprochen hat: «Seht, ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Zeit» (Mt 28,20). Diese Zusage Jesu Christi ist die stärkste Ressource des Christentums, und sie verifiziert sich immer neu auf höchst überraschende Weise. Aus ihr erklärt sich die unerschöpfliche Regenerationskraft des Christentums. So oft schon als sterbend erklärt, erlebt es aus der Kraft des Auferstandenen immer wieder seine Auferstehung.

Fremdkörper in Europa und doch auch Wurzel: das ist die spannende Situation des Christentums im säkularen Europa. Dieses sieht das Christentum oft kritisch, und das ist gut so. Europa braucht den prophetischen Einspruch des Evangeliums als heilsame Unruhestiftung. Aber das Christentum braucht auch die kritische Rückfrage des säkularen Europas. Sie tut ihm gut. Sie weckt es auf, fordert es heraus. Sie stellt ihm unerbittlich die Frage nach seiner Glaubwürdigkeit. Im Tiefsten, so glaube ich, sehnt sich Europa nach einem authentischen Christentum. Denn wir alle, säkulare oder gläubige Europäer, wissen insgeheim: die Wurzel, die Europa auch in Zukunft tragen kann, ist eben dies: ein glaubwürdiges, seinem Ursprung treues Christentum, so fremd es uns auch bisweilen scheinen mag. Braucht Europa nicht dringend eine neue Liebe zu diesem ihm so Fremden und doch so Nahen: dem Christentum?

ANMERKUNGEN

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags vor dem Überseeclub in Hamburg am 8. Februar 2010.

² Kathpress Infodienst 12. 11. 2009, 6.

³ Joseph H. H. WEILER, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg-München 2004 (Original *Un'Europa cristiana. Un Saggio esplorativo*, Mailand 2003).

- ⁴ Hans MAIER, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* Herder/Spectrum 1999, 108.
- ⁵ Vgl. TERTULLIAN, *Apologeticum*, n. 50.
- ⁶ Kröner-Ausgabe Bd III,7.
- ⁷ Zitiert nach Hans MAIER, op. cit., 15.
- ⁸ *Der Brief an Diognet*, Einsiedeln, 1982, 19.
- ⁹ Vgl. Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Frankfurt 1971, 64–65.
- ¹⁰ Pius XII., Enz. «Summi Pontificatus»; KKK 360
- ¹¹ AUGUSTINUS, *Tract. in Io. Ev.*, 26,2
- ¹² Vgl. Hans MAIER, op.cit.
- ¹³ *Sermo contra Auxentium* 36; PL16, 1018B: zit. nach H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln/Köln 1943, 10.
- ¹⁴ Generalaudienz vom 11. November 2009.

MICHAEL SEEWALD & BERTRAM STUBENRAUCH · MÜNCHEN

FREIHEIT – EIN MODEWORT DER THEOLOGIE?

*Systematische Klärungsversuche
im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*

1. ERSTE ORIENTIERUNG: WAS IST FREIHEIT?

1.1. Einleitende Bemerkungen

Freiheit ist eines jener Worte, das – kaum ist es gesprochen – eine vorwärts gewandte, fortschrittlich-optimistische Aura verbreitet. Aus diesem Grund wird der Begriff häufig bemüht – sei es in der Politik, sei es in der Kirche: Will jemand einer erhobenen Forderung Nachdruck verleihen, so weist er sie als eine notwendige Folge des Freiheitsgedankens aus. In einem auch unter Professoren weit verbreiteten Sprachstil ist dann von der «Freiheitsbotschaft des Evangeliums», der «Freiheit der Menschen als Geschöpfe Gottes», der «Achtung vor der Freiheit des Gewissens», der «Anerkennung von Freiheit, Mündigkeit und Verantwortung des Einzelnen» oder – ganz allgemein – von der «Freiheit jedes Menschen» die Rede. Fragt man nach Wesen und Zielrichtung des viel beschworenen Gedankens, ergeht folgende Auskunft: Es gehe – positiv formuliert – um ein «differenziertes Verhältnis zur modernen Gesellschaft», oder – negativ gesprochen – um die Überwindung einer «rigorose[n] Moral ohne Barmherzigkeit»¹.

Der vorliegende Aufsatz will nicht über die *inhaltliche* Berechtigung des Memorandums «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch», aus dem die aufgeführten Zitate stammen, urteilen. Es geht stattdessen um ein *formales* Defizit, das dem Text zugrunde liegt und in dem sich ein grundsätzliches Problem vieler kirchlicher Diskurse der Gegenwart spiegelt: Es mangelt an terminologischer Präzision. Die Aufgabe der Theologie besteht jedoch in einer begrifflich exakten Darstellung und Durchdringung des Glaubens. Auf historischer Ebene hat die Dogmatik die Funktion dessen inne, was in Anlehnung an Michel Foucault eine ideengeschichtliche Archäologie des Wissens genannt werden könnte,² deren Einsichten als Ertrag für die systematischen Diskussionen der Gegenwart fruchtbar zu machen sind. Auf der Grundlage dieses wechselseitigen Verhältnisses zwischen geschichtlichem und präsentischem Fragen skizziert die folgende Untersuchung den Freiheitsbegriff, wie ihn Augustinus (354–430) – als Vertreter des lateinischen Westens – und Maximus Confessor (580–662), der die Syntheseleistung ostkirchlichen Denkens am Ende der patristischen Epoche reprä-

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München. – BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, ist Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München.

sentiert, entwickelt haben. Die Gedankengänge der beiden Autoren bergen ein kritisches Potential für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Phänomen »Freiheit«. Die Ansätze Augustins und Maximus' sind – so unterschiedlich sie sein mögen – sperrig, weil sie sich nicht einfach in die positiv besetzte, aber im Bereich des Diffusen verbleibende Konnotation der gegenwärtigen, inflationären Rede von Freiheit einfügen lassen. Gerade dies macht sie zu interessanten Gesprächspartnern.

1.2. Handlungs- und Willensfreiheit: Grundsätzliche Klärungen

Der Freiheitsbegriff ist Teil der praktischen Rationalität des Menschen. Er findet also dort seine Anwendung, wo es um die Planung und Durchführung sowie um die Zurechenbarkeit und moralische Wertigkeit menschlichen Handelns geht. Dabei lassen sich zwei Grundvollzüge unterscheiden:

1. Frei ist ein Mensch genau dann, wenn er in der Lage ist, seine gewollten Handlungen ungehindert auszuführen. Anders gesagt: Der Mensch kann *tun*, was er *will*. Diese Art der Freiheit wird als Handlungsfreiheit bezeichnet.³ Sie bildet einen Konnex zwischen Innen- und Außenwelt: Ein intramental gefasster Beschluss kann nach Außen in die Tat umgesetzt werden. Solange dieser Konnex funktioniert, spricht man von freien Handlungen. Ist er gestört, so handelt es sich entweder um

- a) unfreie Handlungen (bei denen der Mensch eine andere Strebung als die gewollte handlungseffektiv werden lässt),⁴ oder um
- b) Verhaltensweisen (bei denen gar keine bewusste Entscheidung von Seiten des Menschen getroffen wird, etwa bei reflexartigen Reaktionen).

Die Stärke des Begriffs der Handlungsfreiheit – der in der antiken Tradition vor Augustinus im Vordergrund moralphilosophischer Überlegungen stand – liegt darin, dass er Freiheit als Vollzugsgeschehen in den Blick nimmt.⁵ Freiheit impliziert ein wohlgeordnetes Verhältnis zwischen einer inneren Instanz und deren äußerer Manifestation. Dabei ist jedoch ersichtlich, dass er an einer entscheidenden Stelle zu kurz greift: Die intramentale Dimension der Abwägung und Entscheidungsfindung, die erst dazu führt, dass ein äußerlich erkennbarer Wille zu Stande kommt, gerät nicht in den Blick.

2. Diese Lücke wird durch den Begriff der Willensfreiheit geschlossen:⁶ Frei ist ein Mensch genau dann, wenn er in der Lage ist, die konkurrierenden Willensstrebungen in seinem Inneren zu kontrollieren und diese in ein geordnetes Verhältnis zueinander zu setzen. Anders gesagt: Der Mensch kann *wollen*, was er *will*.⁷ Dieses Verständnis von Freiheit betrachtet das Ringen des Menschen nicht mehr auf der Ebene einer geglückten oder misslungenen Innen-Außen-Entsprechung, wie es die Handlungstheorie tut, sondern setzt einen Moment früher ein: Freiheit beginnt nicht erst bei der Umsetzung von Intentionen, sondern bei der Konstitution der Absichten selbst. Ein klassisches Beispiel: Auf der Ebene der Handlung ist ein Raucher frei. Er kann *tun*, was er *will*, weil ihn niemand dazu zwingt und niemand davon abhält, zu rauchen. Schwieriger gestaltet sich diese Zuordnung jedoch mit Blick auf den Willen selbst: Durch seine Sucht könnte der Raucher gar keine Alternative zwischen Rauchen und Nicht-Rauchen haben; er kann nicht *wollen*, was er *will*, sondern ist Gefangener seiner Entzugserscheinungen, wenn er nicht zur Zigarette greift. Es ist also zumindest fraglich, ob der Raucher, der zweifelsohne handlungsfrei ist, auch willensfrei genannt werden kann.

Fassen wir als erstes Zwischenergebnis zusammen: Freiheit ist ein Selbstvollzug des Menschen, der eine intramentale Seite hat, insofern es darum geht, aus verschiedenen Motivationen und Alternativen eine einzige auszuwählen und diese umzusetzen. Darüber hinaus gibt es auch eine Außenwelt-Komponente, in der der Freiheitsbegriff dazu dient anzuzeigen, ob wir eine bereits getroffene Entscheidung in die Tat umsetzen können oder nicht.

1.3. Ausweitungen – Ableitungen – Vervässerungen: Zur gegenwärtigen Diskussion

Neben den genannten Grunddefinitionen erfährt der Freiheitsbegriff jedoch im alltäglichen Gebrauch zahlreiche Erweiterungen. Das gesamte politische System einer Demokratie, das seinen Bürgern gewisse Grundrechte (Art. 1–19 GG) und damit auch «Grundfreiheiten» einräumt, sowie die Justiz, die davon ausgeht, dass Handlungen zurechenbar und deshalb auch strafbar sind, basieren auf dem Gedanken der Freiheit. Dies bringt jedoch gewisse Unschärfen mit sich. Heißt Freiheit, dass es keine Bindungen mehr geben darf? Ist Freiheit die Willkür, heute dies und morgen jenes zu tun? Die heutige Verwendung des Freiheitsbegriffs drückt das Lebensgefühl des modernen Menschen aus: Er ist sein eigener Herr und bestimmt selbst, was aus seinem Leben werden soll.

Diese vorwissenschaftlichen Intuitionen werden jedoch dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Diskussion oft nicht gerecht. Im Gegenteil: Die modernen Wissenschaften stellen das Freiheitsbild des Menschen radikal in Frage. Drei Hauptstränge lassen sich in der Anthropologie der Gegenwart ausmachen:

1. Zunächst ist der klassische Indeterminismus, der in der neueren Diskussion auch Libertarismus genannt wird, zu erwähnen.⁸ Er entspricht wohl am ehesten dem Selbstbild des heutigen Menschen. Philosophen wie Roderick Chisholm (1916–1999) sehen den Menschen als ein Wesen, das zur moralischen und voluntativen Selbstwahl fähig ist. Der Einzelne wird zwar durch seine Herkunft, seine Erfahrungen sowie seine psychologischen und physischen Gegebenheiten vorgeprägt, er ist jedoch als Person – eine Eigenschaft, die das *proprium humanum* im Unterschied zu anderen Lebewesen ausmacht – ständig in der Lage, zwischen gut und böse zu wählen sowie bestimmte Handlungen aus freiem Entschluss auszuführen und andere zu unterlassen. In diesem Sinne ist er frei zu nennen.⁹

2. Die klassische Gegenposition vertritt der Determinismus.¹⁰ Er tritt historisch betrachtet immer als Folgeerscheinung einer Leitwissenschaft auf. Behauptete der Stammvater Pierre Simon de Laplace (1749–1827) im Rahmen seines mechanischen Weltbildes noch, jede Handlung geschehe mit Notwendigkeit und sei – sofern man die Ausgangspunkte eines Systems vollständig kennt – sicher vorher zu sagen, so wurde diese Vorstellung gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts durch einen psychologischen Determinismus der heterogenen Schülerschaft Sigmund Freuds (1856–1939), der das Unterbewusste als alles bestimmende Instanz ausmachte, abgelöst.¹¹ Gegenwärtig behaupten einige Vertreter der Kognitionswissenschaften, wie Wolf Singer (geboren 1943), dass Willensfreiheit ein Phantasieprodukt des Gehirns sei. In Wirklichkeit sei der Mensch neurologisch determiniert.¹² Kennzeichnend für all diese Ansätze, ganz gleich welcher Leitwissenschaft sie folgen, ist, dass von fachinternen Beobachtungen auf philosophische Implikationen geschlossen wird und

daraus Konsequenzen gezogen werden, die weit über die Grenzen der betreffenden Einzelwissenschaft hinausgehen. Ein symptomatisches Beispiel bietet hierfür das so genannte «Libet-Experiment» aus dem Jahr 1979; es bildete den Auftakt für den neurologischen Determinismus, der bis heute dominant ist.¹³ Benjamin Libet (1916–2007) stellte fest, dass in Situationen, in denen sich Menschen zwischen zwei Alternativen entscheiden müssen, bestimmte Gehirnaktivitäten den Entschluss prädisponieren, bevor der Handelnde sich überhaupt bewusst wird, wofür er sich entscheidet. Daraus wurde geschlussfolgert, dass Willensfreiheit eine bloße Illusion sei, die der physiologischen Untersuchung nicht standhalte. Hierbei wird von einer naturwissenschaftlichen Beobachtung ungebrochen auf eine philosophische Konsequenz geschlossen, ohne dass das Verhältnis der beiden Disziplinen – ihre Vernetzung, aber auch ihre Unterscheidungskriterien – eigens in den Blick geriete.

3. Würde man die Aufarbeitung der Freiheitsdebatte bei dem Gegensatz Determinismus versus Indeterminismus, *tertium non datur*, abschließen, so bliebe eine entscheidende Position, die sich in den letzten Jahrzehnten immer stärker profiliert hat, außer Acht: der so genannte Kompatibilismus.¹⁴ Seine Kernthese besagt, dass sich Determination und Freiheit nicht gegenüberstehen, sondern zwei miteinander vereinbare Merkmale der Willensbildung und des Handelns sind.¹⁵ Um dies zu demonstrieren unterscheidet Harry G. Frankfurt (geboren 1929) zwei Ebenen innerhalb des menschlichen Willens:¹⁶ Die *second order volitions* sind übergeordnete Wünsche, die unsere grundsätzlichen Vorstellungen über Gut und Böse, gebotenes und verbotenes Handeln prägen. Ihnen stehen die *first order desires* gegenüber. Bei letzteren handelt es sich um momentane Strebungen, spontane Eingebungen und affekthafte Wünsche. Ein Beispiel: Morgens klingelt der Wecker. Meine *first order desires* sagen, dass ich noch im Bett bleiben *will*; die *second order volitions*, also die übergeordnete Wertungsinstanz, ist sich jedoch darüber im Klaren, dass ich einen wichtigen Termin habe und deshalb aufstehen *will*, obwohl ich es *nicht will*. Innerhalb dieses Schemas seien Freiheit und Determination kompatibel. Freiheit liege dann vor, wenn mein handlungseffektives Wollen meinen übergeordneten Wünschen folgt, wenn also die *second order volitions* über die *first order desires* kritisch befinden und schließlich entscheiden, welche der vielen Strebungen umgesetzt werden soll. Der Inhalt der *second order volitions*, also die Maßstäbe des Bewertungsvermögens, sind hingegen notwendig determiniert; hier besteht keine Möglichkeit zur moralischen Selbstwahl. Der Kompatibilismus versucht also einerseits, den deterministischen Impetus der modernen Wissenschaften kritisch zu rezipieren, ohne jedoch die Vorstellung menschlicher Freiheit aus dem Horizont des Denkens zu verabschieden. Dieses Bemühen findet auch bei den jüngeren Autoren des deutschen Sprachraums immer mehr Vertreter. So sind zum Beispiel Peter Bieri (geboren 1944) zu nennen,¹⁷ der unter dem Pseudonym Pascal Mercier auch belletristisch aktiv ist, und Michael Pauen (geboren 1956),¹⁸ der sich einerseits mit naiven und unhaltbaren Freiheitsvorstellungen, andererseits aber auch mit philosophischen Fehlschlüssen der Hirnforschung kritisch auseinandersetzt.

1.4. Freiheit in der Theologie: Eine Ortsbegehung

Die klärenden Bemerkungen und die Skizzen zum Diskussionsstand sind nötig, damit hier nicht derselbe Fehler unterläuft, der weite Teile der öffentlichen Aus-

einandersetzung mit dem Freiheitsbegriff prägt: Er ist positiv besetzt, alle sind sich darüber einig, dass er wertvoll und wichtig sei, aber niemand weiß so recht, was er bezeichnet. Was hat dies alles mit Theologie zu tun?

1. Die Theologie untersucht den Glauben der Kirche; sie fragt nach seiner Grundlegung in der Offenbarung (biblisch), seiner Entwicklung in der Geschichte (historisch), prüft ihn auf seine Konsistenz (systematisch) und leitet aus diesen Einsichten Handlungsempfehlungen für den gelebten Vollzug ab (praktisch). In dieser vierfachen Gliederung als biblische, historische, systematische und praktische Disziplin ist die Theologie eine Wissenschaft. Wissenschaft kann es aber nur dort geben, wo es auch ein Mindestmaß an Freiheit gibt. Die Verfassung bezeichnet dies als «Freiheit von Forschung und Lehre» (Art. 5 Abs. 3 GG). In Bezug auf die Theologie lässt sich dies in doppelter Weise präzisieren:

a) Zunächst könnte man von einer *thematischen* Freiheit sprechen: Der Theologe muss frei in der Wahl seines Untersuchungsgegenstandes sein. Eberhard Jüngel formuliert dies so: «Zu jeder Zeit immer wieder mit ihrer *Sache anfangen*, das ist die kürzeste Formel für die Freiheit der Theologie.»¹⁹ Jede Zeit kennt ihre Modethemen, hat aber auch ihre blinden Flecken, die entweder nicht wahrgenommen oder gar bewusst ignoriert werden. Eine seriöse Theologie, die weder mit dem Zeitgeist verheiratet noch von ihm geschieden ist, muss dadurch, dass sie «ihre Sache» immer neu durchdenkt und kritisch artikuliert, auf Einseitigkeiten in den öffentlichen Diskursen – inklusive der eigenen – hinweisen. Diesen, die Theologie prägenden Vollzug einer thematischen Freiheit kann man in unterschiedlicher Weise benennen: Mit Verweis auf die Kritische Theorie ließe sich von einer «Dialektik der Aufklärung»²⁰ sprechen. Der Theologie kommt die kritische Funktion zu, die im Diskurs angemeldeten Geltungsansprüche²¹ auf ihre Begrenztheit zu verweisen. Mit Henri de Lubac ließe sich derselbe Sachverhalt bildhafter formulieren: Aus methodischer Sicht zeigt sich im Hier und Jetzt immer nur die «Rückseite», also eine unvollständige, nicht verabsolutierbare Synthese, wohingegen das perspektivenenthobene «An-und-für-sich» (die «Vorderseite»²²) der Endzeit mit ihrer neuen kognitiven Qualität vorbehalten bleibt. Um darauf beständig hinzuweisen und so mit ihrer «eigenen Sache anfangen» zu können, bedarf die Theologie der thematischen Freiheit; nur sie garantiert fortschreitende Wissenschaft.

b) Darüber hinaus gibt es auch eine *explikatorische* Freiheit des Theologen. Sie wird dann verwirklicht, wenn die thematische Freiheit nach Außen tritt und sich in das Gespräch der eigenen Zunft einschaltet.

Eine Theologie, der entweder die thematische (Was wird untersucht?) oder die explikatorische (Was wird öffentlich ausgesprochen?) Freiheit fehlt, ist keine Wissenschaft mehr: Sie ist eine Hoftheologie, die unter dem Kuratell eines Despoten steht oder als bloße Marionette des Zeitgeistes fungiert. Anders formuliert: Wenn die Wissenschaft sich nicht ideologieverdächtig machen will, bedarf sie notwendigerweise des freien Selbstvollzugs. Dies gilt auch für die Theologie. In der dogmatischen Prinzipienlehre muss Freiheit als formale Voraussetzung jeder Theologie und damit als ihr innerer Selbstvollzug bedacht werden.

2. Neben dieser *formalen* Seite, die die Grundlage jeder theologischen Reflexion betrifft, gibt es auch eine *materiale* Seite der Freiheitsproblematik: An mehreren Stellen muss der Theologe auch inhaltlich, wenn er den Glauben der Kirche unter-

sucht, den Freiheitsbegriff klären. In der Dogmatik zieht er sich durch alle Traktate, angefangen bei der Schöpfungslehre: Gesah die Schöpfung aus Notwendigkeit oder ist sie ein kontingenter, freier Akt Gottes? Wie gestaltet sich die freie Zuwendung Gottes zum Menschen? Hatte der Mensch im Paradies auch die Freiheit, nicht zu sündigen? In welchem Verhältnis steht die Freiheit des paradiesischen Menschen zu derjenigen des im Eschaton Vollendeten? Christologisch ist zu fragen: Erfolgte die Sendung des Sohnes vom Vater her in Freiheit? Welche Bedeutung hat der freie Gehorsam Jesu für sein Erlösungswerk?

Wollen wir die Bedeutung der Freiheit für die Theologie benennen, so treffen wir, systematisch formuliert, ein doppeltes Muster an: Freiheit als komplexes Phänomen ist sowohl formale Bedingung als auch materialer Gegenstand der Theologie. Sie ist formale Bedingung in dem Sinne, dass sie die Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Theologie überhaupt benennt (Wissenschaftstheorie), und sie ist materialer Gegenstand, insofern sie als thematisches Problem (Wissenschafts-Vollzug) zu behandeln ist. Werfen wir nun einen exemplarischen Blick auf die Dogmengeschichte, um zu sehen, wie der Freiheitsbegriff im Wissenschafts-Vollzug *historisch* präzisiert wurde, und um auszuloten, welche Relevanz er für die Theologie der *Gegenwart* haben kann.

2. ERSTES GESPRÄCH: AUGUSTINUS, DAS PARADIES UND DIE ERLÖSUNG

Augustinus von Hippo (354–430) ist innerkirchlich aufgrund seiner enormen Wirkungsgeschichte im lateinischen Westen ein bedeutender Referenzpunkt. Ein Blick auf die philosophische Landschaft der Gegenwart zeigt jedoch, dass er auch für die analytische Freiheitsdiskussion von hoher Relevanz ist. So versucht etwa Johannes Brachtendorf, Augustinus im Kontext des Kompatibilismus zu deuten.²³ Dabei wird erkennbar, dass der Kirchenvater, wie auch Albrecht Dihle behauptet,²⁴ für die Entwicklung des modernen Willensbegriffs von entscheidender Bedeutung ist. Der dogmatische Ort, von dem aus wir im Folgenden in ein Gespräch mit Augustinus treten wollen, befindet sich im Schnittpunkt zwischen Schöpfungslehre, Anthropologie und Soteriologie: Mit welcher freiheitlichen Ausstattung wurde der Mensch von Gott geschaffen, wie hat sich diese verändert und welche Konsequenzen birgt dies für die Frage nach der Erlösung des Menschen?

Augustinus denkt den Zustand Adams und Evas, der paradiesischen Ureltern, als Freiheit der absoluten Wahl: Beide hatten die durch keine Präkonditionen beschränkte Möglichkeit, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden. Systematisch gesehen ergibt sich für die Anthropologie folgendes Bild: Die Freiheit ist Teil der kreatürlichen Ausstattung des Menschen; sie wurde von Gott geschaffen und wird in ihren Entscheidungen, selbst wenn sie sich gegen ihn richten, respektiert. Diese Achtung vor der Entscheidung des Menschen ist jedoch nicht als Gleichgültigkeit Gottes misszuverstehen: Der Schöpfer hat dennoch eine Vorstellung guten Lebens für seine Kreaturen. Die Menschen sollten ausschließlich Gott genießen (*frui*) und die anderen Güter nur gebrauchen (*uti*), um zu Gott, dem *summum bonum* schlechthin, zu gelangen.²⁵ Von diesem Plan ist der Mensch durch die Ursünde jedoch abgewichen: Aufgrund seines Hochmutes, seiner eigenen *superbia*, die Augustinus als *amor excellentiae propriae* definiert, verliert der Mensch seine stetige Ausrichtung auf

Gott. Er will die anderen Güter nicht mehr gebrauchen, um das höchste Gut zu genießen, sondern verliert sich in seiner Selbstbezogenheit an die vielen Annehmlichkeiten der Welt. «So wurde denn der Mensch sich selbst überlassen, da er Gott verließ und an sich selber Gefallen fand, und, ungehorsam geworden gegen Gott, konnte er nun auch sich selbst nicht mehr gehorchen.»²⁶ Die Abkehr von Gott ist ein Entschluss, der in der größtmöglichen Freiheit, nämlich der des paradiesischen Urstandes, getroffen wurde. Gleichzeitig aber hat er die Freiheit des Menschen für alle Nachkommen Evas beschränkt, so dass der heutige, gefallene Mensch nicht mehr die Fähigkeit zur unbeschränkten Selbstwahl hat; er ist stattdessen innerlich entzweit und zerrissen. Augustinus deutet dies vor dem Hintergrund seiner neuplatonischen Ontologie. Gott ist die Einheit im umfassenden, absoluten Sinne und teilt allem Geschaffenen diese Einheit in abgestuften Relationen mit. Durch die Abwendung des Menschen von Gott (hier klingt das neuplatonische *reditus*-Schema an) verliert der Mensch einen Teil seiner Identität und damit auch seiner Einheit. Bei Plotin erhalten die niederen Emanate ihre volle Identität nur durch die beständige Rückwendung zu dem Ursprung, aus dem heraus sie entstanden sind. Christlich modifiziert schlussfolgert Augustinus: Durch die Abwendung von Gott als dem Urgrund des Seins büßt der Mensch einen Teil seiner Einheit ein. Er wird leiblich und geistig entzweit. Körperlich zeigt sich dies an der Anfälligkeit für Krankheiten und an der Notwendigkeit des Todes (als Trennung zwischen Leib und Seele). Voluntativ manifestiert sich die *privatio unitatis* jedoch auch an einer Einschränkung der Freiheit. Auf der Ebene des Willens ist der Mensch nicht mehr notwendigerweise gut, weil ein Konflikt der Affekte und sich widerstrebender Neigungen ausgetragen wird.²⁷ Dies ist eine Einsicht, die in der Entwicklung Augustins immer stärker zum Tragen kommt. Anhand der Schrift *De libero arbitrio*, die über einen längeren Zeitraum entstand, lässt sich dies gut nachvollziehen. Im früheren, ersten Buch ist sich Augustinus der Einschränkung menschlicher Freiheit durch den Sündenfall nicht vollends bewusst; der Konflikt zwischen einem guten und einem schlechten Willen innerhalb der menschlichen Seele wird noch nicht elaboriert geschildert. Stattdessen fragt er: «*Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas sita est?*»²⁸. Im späteren dritten Buch hingegen wird eine Willensspaltung festgestellt: Der Mensch ist nicht mehr frei in der Wahl seiner Strebungen, er hat eine *bona* und eine *perversa voluntas*, die miteinander in Konflikt stehen und den freien Selbstvollzug blockieren.²⁹ Der Mensch ist nur insofern frei, als beide Strebungen zu ihm gehören und er nicht von Außen gezwungen wird, eine bestimmte Handlung zu tun oder zu unterlassen. Er ist jedoch nicht mehr so frei wie seine Ureltern, weil in ihm ein guter und ein böser Wille, die das *liberum arbitrium* zu zerreißen drohen, miteinander in Konflikt stehen. Die verschiedenen affekthaften Strebungen, die Augustinus als *voluntates* bezeichnet, werden nicht mehr eindeutig von der *bona voluntas* reguliert. Der Mensch ist stattdessen in einer Dialektik von falscher Ausrichtung, Suche nach dem eigenen Lustgewinn und Verhaftung in der Gewohnheit gefangen, so dass sich der böse Wille nicht endgültig suspendieren lässt.³⁰ Er beschränkt die Freiheit zum Guten. Damit der Mensch dennoch zur Vollendung gelange, ist er auf die Gnade Gottes angewiesen. Dieses Motiv wird in der Entwicklung Augustins, vor allem ab der Schrift *Ad Simplicianum*, immer dominanter:³¹ Nur durch die Intervention Gottes, der im Menschen das Licht des Glaubens entzündet, kann

der Mensch gerettet werden. Das *initium fidei* ist dabei allein der Gnade zu verdanken und bewegt sich jenseits jeder menschlichen Leistung. Augustinus, so schreibt er in der Rückschau, bemühte sich «zwar um die Freiheit des menschlichen Willens, doch die Gnade Gottes siegte.»³² Allerdings würde man dem Ansatz Augustins nicht gerecht werden, wenn man Freiheit und Gnade antagonistisch bestimmt. Das viel zitierte Diktum, wonach es die Gnade sei, die die Freiheit aufrichte, lässt sich insofern bestätigen, als Augustinus auch den Zustand des Eschatons mit dem Kriterium der Freiheit durchmisst. In der Schrift *De correptione et gratia* vergleicht der Bischof von Hippo die Freiheit des ersten, noch nicht gefallen Menschen, mit derjenigen des Erlösten.³³ Adam und Eva besaßen die absolute Freiheit der Indifferenz; sie konnten die Ausrichtung ihrer *voluntas* selbst bestimmen. Der eschatologische Mensch hingegen, der wieder vor dem Angesicht Gottes ruht, besitzt die Freiheit der Gnade und richtet sich damit notwendigerweise und beständig auf das Gute hin aus. Während die Freiheit der Ureltern im *posse non peccare*, also in der doppelten Möglichkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen, bestand, ist der erlöste Mensch im Sinne eines *non posse peccare* als frei zu bezeichnen.³⁴ Trotz des Mangels an Alternativität – der Erlöste will mit Notwendigkeit das Gute – ist die Freiheit des Eschatons eine größere als die des Protons, weil die Freiheit der Geretteten von der Gnade umfassen ist.³⁵

Worin liegt der systematische Ertrag der Freiheitslehre Augustins? Hierbei sind verschiedene Rezeptionsrichtungen zu unterscheiden: Die gegenwärtige Philosophie des Geistes hat in dem Bischof von Hippo einen wichtigen historischen Bezugspunkt, der durch seine Konzeption des *liberum arbitrium* sowie seine Unterscheidung zwischen *voluntas* und *voluntates* immer noch gültige Grundlagen gelegt hat. Aus speziell theologischer Sicht ist dabei interessant, dass Augustinus den naiven Freiheitsvorstellungen vieler Zeitgenossen sperrig gegenübersteht. Eine Freiheit, durch die der Mensch sich ständig neu erfinden kann, weil er in der Lage ist, sich seine übergeordneten Präferenzen willkürlich auszuwählen, ist eine Scheinfreiheit, die Augustin – zumindest in unserem irdischen, postlapsalen Stand – als nicht gegeben ansieht. Es ist kein anthropologischer Pessimismus, sondern Einsicht in die Begrenztheit der *conditio humana*, wenn deutlich wird, dass der Mensch in seinem Personkern über mehr oder minder konstante Überzeugungen verfügt, die er sich nicht selbst gewählt hat, die sein Verhalten aber zu einem gewissen Grade determinieren, ohne dass er deren Zustandekommen restlos aufklären kann. Augustinus verteidigt die Willensfreiheit, schränkt sie aber gleichzeitig durch einen vorsichtigen Determinismus, der Resultat menschlicher Sündhaftigkeit ist, ein.

Problematischer hingegen erscheinen einige Ausprägungen der späten Gnadenteologie, die Kurt Flasch überdramatisch als «Logik des Schreckens»³⁶ bezeichnet. Von den Schriften Augustins her ist klar, dass kein Mensch sich seiner Erwählung sicher sein kann; wir kennen unseren eigenen Gnadenstand nicht. Überheblichkeit gegenüber anderen ist also fehl am Platz, sie ist – im Gegenteil – ein Zeichen der eigenen Bedürftigkeit. Ekklesiologisch betrachtet muss auch betont werden, dass die Schar der Geretteten nicht mit der Gemeinschaft der Kirche identisch ist – und zwar in zweierlei Richtung: Einerseits können auch Nichtchristen zum Heil gelangen, andererseits werden solche, die sich als Christen bezeichnen, nicht notwendigerweise errettet. Trotz dieser Akzentuierungen erscheint die Vorstellung eines willkürlich erwählenden und verdammenden Gottes, der seine Erlösungsgnade nur den

wenigen zuteil werden lässt, die er sich ausersehen hat, während die *massa damnata* leer ausgeht, heute problematisch. Sie hat sich kirchenamtlich aber auch nicht durchgesetzt. In dieser Frage blieb das Lehramt, trotz der überragenden Autorität, die Augustinus zugesprochen wurde, in kritischer Distanz zu ihm. Der Grund hierfür ist klar zu benennen: Er lautet «Freiheit». Der Mensch wurde als freier angesehen, als ihn der späte Augustinus betrachtet hatte.

3. ZWEITES GESPRÄCH: MAXIMUS CONFESSOR UND DIE ZWEI-WILLEN-LEHRE

Maximus der Bekenner (ca. 580–662) erarbeitet im Zusammenhang christologischer Fragestellungen eine eigene Theorie menschlicher Freiheit. Das Besondere an ihr besteht darin, dass sie zwar philosophische Motive, etwa von Aristoteles oder der Stoa,³⁷ rezipiert, dabei aber von einer dezidiert theologischen Fragestellung ausgeht: Besitzt Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, einen oder zwei Willen? Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung steht die strittige Interpretation des Konzils von Chalcedon (451), welches in Bezug auf die Gottheit und Menschheit Jesu Christi lehrt, dass «die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt, auch im Zusammenkommen in einer Person und einer Hypostase.»³⁸ Überträgt man diese ontologische Formulierung auf die Frage nach dem Willen (*thelesis* oder *thelema*), so ergeben sich zwei Wege: Denkt man stärker von der Einheit der Person her, so ist es konsequent, auch von der Einheit des Willens auszugehen, setzt man dagegen bei der Zwei-Naturen-Lehre an, so legt sich ein zweifacher Wille Christi, nämlich ein göttlicher und ein menschlicher, nahe. Maximus Confessor beschreitet den letztgenannten, sich später im Dritten Konzil von Konstantinopel (680/681) als orthodox erweisenden Weg. Er versucht also, den Begriff des Willens in Anlehnung an die *physis*, die göttliche und die menschliche Natur, zu bestimmen. Das Frageinteresse ist dabei soteriologisch motiviert: Wie muss der sich in den Willensstreben manifestierende freiheitliche Selbstvollzug des Gottmenschen Jesus Christus bestimmt werden, damit sein Erlösungshandeln für den Menschen wirksam werden kann?

In erster Linie bezeichnet *thelesis* «bei Maximus nicht den personalen Willensakt, sondern das Willensvermögen als Kennzeichen und konstitutive Dynamik der menschlichen Natur»³⁹. Der Bekenner knüpft also an das aristotelische Schema von Akt und Potenz an: Jede Handlung beruht auf einer bereits im Wesen des Handelnden grundgelegten Fähigkeit. Das Besondere an der Willenskonzeption Maximi besteht somit darin, dass die *thelesis* nicht als handlungswirksame Präferenz auf der Seite der *praxis* verortet wird; sie steht stattdessen auf der Seite der *physis*,⁴⁰ insofern sie die Aktuierung eines potentiell bereits vorhandenen Vermögens darstellt. Daraus ergibt sich die grundlegende Rationalität des Willens, da dieser Ausdruck der Natur des Menschen ist und deshalb auch als «*logos tes physeos*»⁴¹ bezeichnet wird. Sein bedeutendstes Kennzeichen besteht also darin, dass er nach dem Selbstvollzug der ihm ontologisch zugrunde liegenden Natur strebt. Diesem rationalen Vermögen steht der gnomische Wille («*gnomikon thelema*»⁴²) gegenüber. Er bezeichnet den individuellen Vorgang des Wählens und Entscheidens. Maximus denkt den gnomischen Willen als einen defizienten Modus, weil dieser in seiner Freiheit auch die Möglichkeit einschließt, sich von Gott abzuwenden. Während der natürliche Wille

als vorreflexiver Grundvollzug des Menschen notwendig dem Wesen des Menschen entspricht, also seiner Definition nach immer der Natur gemäß ist, kann der nach innerer Beratung und Abwägung handlungswirksame Wille auch *contra naturam* sein. Dies widerspricht einem naiven Freiheitsverständnis, das in manchen Köpfen der Gegenwart vorherrschend ist, und dem es darum geht, Freiheit als die Möglichkeit der totalen Selbstwahl des Menschen – zum Guten wie auch zum Bösen – auszuweisen. Hierin ist sich Maximus mit Augustinus einig: Die Wahlmöglichkeit zwischen rechtem und verwerflichem Tun, oder theologisch gesagt, zwischen einer Gott zugewandten und einer sich von ihm abwendenden Handlung, ist zwar auch als Freiheit zu bezeichnen, sie ist jedoch bereits die Folge eines verminderten ontologischen Status des Menschen. Nur der Gefallene kann sich auch für das Übel entscheiden. Der Erlöste besitzt eine höhere Freiheit, die sich notwendig auf Gott hin ausrichtet und nicht mehr in der Lage ist, zu sündigen. Was Maximus als «gnomischen Willen» bezeichnet, ist in der Sprache Augustins die Freiheit des *posse non peccare*, der «natürliche Wille» hingegen besitzt keine Alternativität zum Bösen (bei Augustin: *non posse peccare*), ist aber in höherem Maße als frei zu bezeichnen, weil er sein Wesen verwirklicht, indem er sich Gott zuwendet.⁴³ Dem liegt eine Schöpfungsteologie zu Grunde, die – mit neuplatonischem Impetus – davon ausgeht, dass Gott zugleich Ursprung und Ziel des menschlichen Wollens ist und sich dieses an ihm zu orientieren habe: Der Mensch erhält von Gott her sein Sein sowie seine Bestimmtheit und damit einhergehend auch einen rationalen Willen, der seiner Natur gemäß ist; dies ist die Deutung der *theosis kata physin*. Im Gegenzug ist der Mensch aufgefordert, seine freien Entschlüsse, den gnomischen Willen, der über die Handlungseffektivität einzelner Strebungen zu befinden hat, auf Gott als Schöpfer und Ziel hin auszurichten.⁴⁴

Die vorgetragene Unterscheidung dient Maximus als Interpretament der Soteriologie. Dies zeigt sich an der Deutung der Todesangst Jesu, die in dem Gebet «Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst» (Mt 26,39) ihren Ausdruck findet und für die johanneischen Wendungen wie «Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6,38), einen wichtigen biblischen Bezugspunkt darstellen. Die Stellen legen – auf der voluntativen Ebene – eine Unschlüssigkeit und innere Zerrissenheit Jesu Christi nahe. Diese lässt sich durch das Vorhandensein eines menschlichen wie auch eines göttlichen Willens erklären: Der Wille, der der menschlichen Natur Jesu eigen ist, strebt nach dem Angenehmen sowie der Selbsterhaltung. Der natürliche Wille hingegen verwirklicht die Ausrichtung auf Gott durch die Hingabe, die die Agonie zwar nicht ausschließt, sie aber dennoch auf den höheren Willen des Vaters hin durchbricht: Im Garten Gethsemane treten die beiden Willensstrebungen Jesu, der göttliche und der menschliche, als unterscheidbare, aber nicht als trennbare Größen hervor. Die Heilswirksamkeit des Sohnesgehorsams besteht darin, dass sich der der menschlichen Natur eigene Wille in freier Ausrichtung auf den göttlichen Willen dem Heilsplan des Vaters fügt. Bereits in dieser Deckungsgleichheit zwischen göttlichem Willen und menschlicher Freiheit liegt die erlösende Kraft der Inkarnation. René Lafontaine kritisiert deshalb eine Verengung des Christusereignisses auf das Kreuzesgeschehen und setzt es sich zum Ziel, durch «eine Vergegenwärtigung des einen oder anderen Momentes in der patristischen Entwicklung des christologischen

Dogmas [...] das erste Zeugnis der Schrift»⁴⁵ zu enthüllen. Die Perspektive Lafontaines ist damit ersichtlich: Das Konzil von Chalcedon und die sich als orthodox erweisende Position des Maximus sind der hermeneutische Schlüssel zu einem adäquaten Verständnis der Heiligen Schrift und – so betont Joseph Ratzinger in seinen «Orientierungspunkten»⁴⁶ – zur Erschließung der altkirchlichen Christologie. Aus dem Blickwinkel dieses halb bibeltheologischen, halb dogmengeschichtlichen Erkenntnisinteresses kann die Entwicklung des Bekenners anhand seiner Deutungen des Agoniegebetes Jesu nachgezeichnet werden. Dabei wird deutlich, dass der späte, elaborierte Dyotheletismus das Ergebnis einer Wandlung des Maximus darstellt, der selbst in seiner frühen Zeit ein Anhänger des Monotheletismus war, wie sich anhand von *Epistula* 19 nachweisen lässt.⁴⁷ Den Endpunkt dieser denkerischen Entwicklung sieht Lafontaine in der *Disputatio cum Pyrrho*. Als Katalysator dient, gemäß des Axioms *quod non assumptum, non sanatum*, die Soteriologie. Die Heilsnotwendigkeit eines menschlichen Willens Christi wird in zwei Richtungen aufgezeigt:⁴⁸ Zum Einen ist es bedeutsam, dass der fleischgewordene Logos auch einen menschlichen Willen angenommen hat, zum Anderen muss betont werden, dass dieser nicht durch den göttlichen Willen absorbiert wird.

An diesem Punkt treten jedoch auch die Grenzen, an die Maximus stößt,⁴⁹ deutlich zu Tage: Er ist nicht in der Lage, den freiheitlichen Selbstvollzug der menschlichen Natur Jesu so zu bestimmen, dass deren relative Eigenständigkeit gewahrt bleibt. Durch eine Übertragung der nach-chalzedonensischen Enhypostasielehre auf die Willensproblematik wird die Hypostase des Logos zum Träger des menschlichen Willens, der sich nicht mehr entschlusshaft, sondern nur noch naturhaft äußern kann.⁵⁰ Dies erscheint mit den vorwissenschaftlichen Intuitionen eines gegenwärtig verbreiteten Freiheitsverständnisses nur schwer vereinbar. Es gilt deshalb festzuhalten: Für ein gelungenes Miteinander zwischen Gott und Mensch müssen sich beide in Freiheit zugewandt sein. Das Erlösungshandeln kann in doppelter Ausdehnung präzisiert werden: Es ist einerseits etwas, das sich der Mensch nicht selbst verschaffen, das aber andererseits auch nicht am Menschen vorbei wirksam werden kann. Erlösung ist vielmehr ein dialektischer, das heißt nicht spannungsfreier, aber notwendiger Interaktionsprozess zwischen Gott und den Menschen. Die Integrität beider muss dabei gewahrt werden. Das Zeichen dieser Integrität ist die Freiheit, die auch der menschlichen Natur zugesprochen werden muss. Ausgehend von dieser Überlegung erscheint die Freiheit als Schlüsselkategorie für die Glaubenssituation der Gegenwart: Viele Zeitgenossen sind von Begrifflichkeiten wie Sünde, Gnade, Erlösung oder Heil entfremdet; sie verstehen ihren Sinngehalt nicht mehr. Die Kirche leidet dabei unter einer eigenen Sprachnot, weil sie vielerorts nicht mehr in der Lage ist, ihren Glauben adäquat verständlich zu machen. Sie verliert sich entweder in Trivialitäten und Vereinfachungen, die den Ernst der verhandelten Sache, nämlich das Heil oder Unheil des Menschen, herunterspielen. Oder aber sie verharrt innerhalb ihres eigenen Sprachkodex und lässt ihr Glaubensvokabular unübersetzt. Beides greift zu kurz. Der Freiheitsbegriff kann uns hierbei einen Dienst erweisen, weil – plakativ gesagt – die Menschen zwar nicht wissen, was «Erlösung» bedeuten soll, sie aber sehr wohl eine – wenn auch diffuse – Vorstellung von Freiheit haben. Diese könnte also zum katechetischen Ausgangspunkt werden, der «Gott und unsere Erlösung»⁵¹, wie in der Alten Kirche, neu ins Zentrum des Denkens rückt und zum

Ziel religionspädagogischer Bemühungen macht.⁵² Von einer Freiheitsanalyse her lassen sich soteriologische Grunddaten und deren Verknüpfung mit dem Gesamt des christlichen Glaubens plausibel machen, gerade weil der Begriff in den öffentlichen Diskursen – zwar diffus, aber dominant – gegenwärtig ist. Um ihn aus katechetischer Sicht nutzen zu können, bedarf er jedoch klarer Umrisse, die von Seiten der Theologie erst noch zu markieren sind.

4. ZUSAMMENSCHAU: DIE BEDEUTUNG DER FREIHEIT IN DER DOGMATIK

Der kurze Blick auf Augustinus und Maximus Confessor zeigt – so ist unter Bezug auf den Anfang unserer Ausführungen festzuhalten – dass die Freiheitsproblematik innerhalb kirchlichen Denkens nicht erst von Professoren aufgeworfen wurde, die mit pathetischem Impetus behaupten, «nicht länger schweigen»⁵³ zu dürfen. Damit der Ruf nach Freiheit ein wirklich systembildendes Gewicht innerhalb der Theologie erlangen kann und nicht zum plakativen Schlachtruf einer amtskritischen Reserve degeneriert, ist er präzise einzuführen und konzise zu verwenden. Die Stärke der von Augustinus und Maximus vorgelegten Entwürfe liegt darin, dass sie ihre Gedankenschritte *verstehbar* entfalten und es uns dadurch ermöglichen, zu prüfen, ob diese auch unter den heutigen Gegebenheiten *nachvollziehbar* sind. Manche gegenwärtige, worthülsenartige Forderung nach Freiheit ist hingegen nicht *verstehbar* und daher auch nur schwer *nachvollziehbar*. Halten wir demgegenüber fest:

1. Auf der Ebene der Prinzipienlehre ist die Freiheit – und zwar in ihrer *thematischen* und ihrer *explikatorischen* Dimension – die Bedingung der Möglichkeit jeder theologischen Wissenschaft. Der Theologe trifft also im formalen Sinn, wenn er auf sein eigenes Tun reflektiert, auf den Freiheitsvollzug, ohne den er kein Wissenschaftler sein kann.

2. Die Freiheit bildet aber auch einen materialen Schwerpunkt innerhalb einzelner theologischer Teilgebiete und Traktate, ja sie verbindet diese sogar im Sinne eines *nexus mysteriorum*. Der vom Ersten Vatikanum beschriebene «Zusammenhang der Geheimnisse»⁵⁴ bedarf nämlich, um rational aufgezeigt werden zu können, einiger verbindender Begriffe, die den inneren Konnex der oft traktathaft isolierten Glaubensaussagen aufzeigen. Eine adäquate Freiheitskonzeption kann hierzu einen entscheidenden Beitrag leisten. Dies zeigt ein Blick in die Dogmengeschichte, für die hier exemplarisch die Entwürfe Augustins und Maximus des Bekenners standen. «Freiheit» darf dabei nicht zu einer totalitären Universalkategorie stilisiert werden, wie manche transzendentaltheologischen Ansätze es versuchen. Eine präzise verstandene Freiheitskonzeption, die einerseits an die vorwissenschaftliche Intuition anknüpft, andererseits aber von Naivitäten gereinigt ist, kann dazu dienen, das Formalobjekt theologischen Denkens, nämlich jenes Wesen, das wir Gott nennen, neu zur Sprache zu bringen. Bei einem solchen, genuin theologischen Unterfangen ist die doppelte Struktur der Freiheit – als Reflexionsgestalt und Existenzvollzug – maßgeblich: Der christliche Glaube will auf der Ebene der wissenschaftlichen Diskussion *über Freiheit* rational verantwortet und durch den Lebensvollzug der Gläubigen *in Freiheit* verwirklicht werden. Denn die «Theologie hat es mit Freiheit zu tun, weil sie es mit Gott zu tun hat. Die Theologie hätte es freilich nicht mit Gott zu tun, wenn Gott der Theologie nicht (mit ihm) zu tun gäbe. Die unvergleichliche

Freiheit Gottes, sich auf den Menschen so einzulassen, daß dieser es in jeder Hinsicht, also auch denkend, mit Gott zu tun *bekommt*, ist die allen Fragen nach der Freiheit der Theologie vorausgehende Antwort der Freiheit Gottes.»⁵⁵

ANMERKUNGEN

¹ Das Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» vom 4. Februar 2011 wurde bisher nur im Internet veröffentlicht und liegt (noch) nicht in gedruckter Form vor. Vgl. <http://www.memorandum-freiheit.de> (Stand 10. März 2011).

² Zum Begriff der «Ideengeschichte» vgl. M. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981, 195f.

³ Vgl. F. von KUTSCHERA, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999, 336f., sowie U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1987, 301ff., C. KANZIAN, *Gibt es nicht doch Handlungen?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), 290–302.

⁴ Vgl. die ausführlichen Erörterungen bei R. STOECKER, *Handlungen*, Berlin 2007.

⁵ Vgl. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, 79.

⁶ Vgl. G. KEIL, *Willensfreiheit*, Berlin 2007, 1–14.

⁷ Zum Unterschied zwischen «*tun können*, was man *will*» und «*wollen können*, was man *will*» vgl. die Abhandlung Schopenhauers aus dem Jahr 1839: A. SCHOPENHAUER, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, hg. v. H. Ebeling (Philosophische Bibliothek 305), Hamburg 1978, 3–13.

⁸ Vgl. R. CHISHOLM, *Die menschliche Freiheit und das Selbst*, in: U. POTHAST (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a. M. 1978, 71–87.

⁹ Auf theologischer Seite hat Eberhard SCHOCKENHOFF einen indeterministischen Entwurf vorgelegt. Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 321–330.

¹⁰ Einen Überblick bietet KEIL, *Willensfreiheit* (s. Anm. 6), 15–49.

¹¹ Vgl. J. HENRICH, *Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace*, Berlin 2010, 222–230.

¹² Vgl. W. SINGER, *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt a. M. 2006, 60f.: Dort erklärt Singer sogar aus einer evolutionsbiologischen Metaperspektive, warum einige Menschen den philosophischen Kurzschlüssen der Hirnforschung ablehnend gegenüber stehen. Zur Kritik vgl. N. FISCHER, *Philosophische Überlegungen zur Hirnforschung und zur menschlichen Freiheit*, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010), 216–231.

¹³ Vgl. S. SELLMAIER, *Was beweisen Benjamin Libets Experimente zur Willensfreiheit?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 378–394. Vgl. auch C. ZUNKE, *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2008, 110–128.

¹⁴ Vgl. überblickshaft KEIL, *Willensfreiheit* (s. Anm. 6), 50–80.

¹⁵ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Personalität und Freiheit. Zur Kritik des Kompatibilismus*, in: B. NIEDERBACHER u.a. (Hgg.), *Was sind menschliche Personen? Ein aktheoretischer Zugang*, Heusenstamm 2008, 161.

¹⁶ Vgl. H. G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5–20.

¹⁷ Vgl. P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt a.M. 2006, 230–242.

¹⁸ Vgl. M. PAUEN, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2006.

¹⁹ E. JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie*, in: DERS., *Entstprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch* (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980, 13. Die Hervorhebungen stammen von Jüngel.

²⁰ Vgl. M. HORKHEIMER/T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Theodor W. Adorno GS 3), Frankfurt a. M. 1984, 19–60.

- ²¹ Zum Begriff des Geltungsanspruchs vgl. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in: H. FAHRENBACH (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion* (FS W. Schulz), Pfullingen 1973, 220–223.
- ²² H. de LUBAC, *Glaubensparadoxe* (Kriterien 28), Einsiedeln 1972, 7.
- ²³ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Augustine's Notion of Freedom – Deterministic, Libertarian, or Compatibilistic?*, in: *Augustinian Studies* 38 (2007), 219–231.
- ²⁴ Vgl. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen* (s. Anm. 5), 138, sowie C. HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 113–132.
- ²⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I 8 (CSEL 80 10, 5–17).
- ²⁶ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XIV 24 (CCSL 48, 446–448).
- ²⁷ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Augustins Confessiones*, Darmstadt 2005, 164–171.
- ²⁸ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I 26,86 (CCSL 29 228, 54f.).
- ²⁹ Zur Analyse vgl. J. BRACHTENDORF, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio – Der freie Wille* (Opera B.9), eingel., übers. u. hg. v. J. Brachtendorf, Paderborn u.a. 2006, 44–63.
- ³⁰ Vgl. die einführenden Bemerkungen bei C. HORN, *Augustinus*, München 1995, 133–138.
- ³¹ Vgl. V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Tübingen 1999, 240–250.
- ³² AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* I 8,13 (ALG 7, 266f.).
- ³³ Vgl. AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* XII 37 (ALG 7, 218–222).
- ³⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* 22,30 (CCSL 48 864).
- ³⁵ Vgl. die präzise Überblicksdarstellung bei BRACHTENDORF, *Augustins Confessiones* (s. Anm. 27), 175–188.
- ³⁶ K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo – Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 (Excerpta Classica 8), Mainz 1990, 43f.
- ³⁷ Vgl. die Quellenstudie von R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), 58–71.
- ³⁸ DH 302.
- ³⁹ F. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 385. Die Hervorhebungen entstammen dem Original. Heinzers Ausführungen, die sich noch elaborierter in: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg i. Ue. 1980 finden, sind für die hier vorgelegte Deutung grundlegend. Vgl. auch J. D. MADDEN, *The Authenticity of Early Definitions of Will (THÉLEESIS)*, in: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 Septembre 1980*, hg. v. F. HEINZER u. C. SCHÖNBORN (Paradosis 28), Freiburg i. Ue. 1982, 61–79.
- ⁴⁰ Vgl. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff* (s. Anm. 39), 373.
- ⁴¹ MAXIMUS, *Opusculum* 1 (PG 91, 25A).
- ⁴² MAXIMUS, *Opusculum* 16, (PG 91, 192B).
- ⁴³ Zum ausführlicheren Vergleich zwischen Augustinus und Maximus vgl. auch L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Rom 2002, 194–245.
- ⁴⁴ Vgl. A. WALKER, *Creation and Human Freedom in Maximus the Confessor. A Philosophical Study of Creation out of Nothing as the Metaphysical Foundation of Human Freedom in Light of Selected Works of Maximus the Confessor* (Excerpta ex dissertatione), Rom 2000, 55–59.
- ⁴⁵ R. LAFONATINE SJ, *La liberté du Saveur en agonie selon Maxime le Confesseur*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003), 574.
- ⁴⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Christologische Orientierungspunkte*, in: DERS., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 35f., dort v.a. Anm. 19.
- ⁴⁷ Vgl. MAXIMUS, *Epistola* 19 (PG 91, 592 D – 593 A).
- ⁴⁸ J.-M. GARRIGUES, *L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez Saint Maxime le Confesseur*, in: *Revue Thomiste* 104 (2004), 531–550.
- ⁴⁹ Vgl. die ausführliche Untersuchung Bathrellos, die in ihren Schlussfolgerungen jedoch teilweise von der hier vertretenen Ansicht abweicht: D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, 148–174.

⁵⁰ Eine Darstellung der folgenreichen Verbindung zwischen Enhypostasie- und Willenslehre findet sich – allerdings in Bezug auf Leontius von Byzanz – bei A. GRILLMEIER/T. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 2004, 234-238.

⁵¹ So der Titel des Werkes, in dem Basil Studer die zentrale Rolle der Soteriologie für die Entwicklung der patristischen Theologie aufzeigt. Vgl. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1988, 11.

⁵² Auffälligerweise bleibt diese Sicht bei H. WINDISCH, *Art. Freiheit (praktisch-theologisch)*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 ³1995, 106f. völlig unbeachtet.

⁵³ Vgl. Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» (s. Anm. 1)

⁵⁴ DH 3016.

⁵⁵ JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie* (s. Anm. 19), 12. Die Hervorhebungen stammen von Jüngel.

Für eine versöhnte Zukunft



Ingeborg Gabriel / Cornelia Bystricky (Hg.)

Kommunismus im Rückblick

Ökumenische Perspektiven aus Ost und West
(1989–2009)

Format 14 x 22 cm

332 Seiten

Paperback

€ 25,- [D] / sfr 35,50

ISBN 978-3-7867-2851-1

Der Kommunismus hat tiefe Einschnitte in der Kultur Europas hinterlassen. Zwanzig Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer stehen die Theologie und die christlichen Kirchen vor der bisher kaum in Angriff genommenen Aufgabe, das schwere Erbe des Kommunismus theologisch und ethisch zu reflektieren. Es geht vor allem darum, die Opfer stärker in den Blick zu nehmen und einen angemessenen Umgang mit dem vergangenen Systemunrecht zu finden.

Der vorliegende Band enthält Beiträge namhafter katholischer, orthodoxer und evangelischer Theologen und Sozialethiker, die Perspektiven für eine gemeinsame versöhnte Zukunft in Europa aufzeigen.



GRUNEWALD

www.grunewaldverlag.de